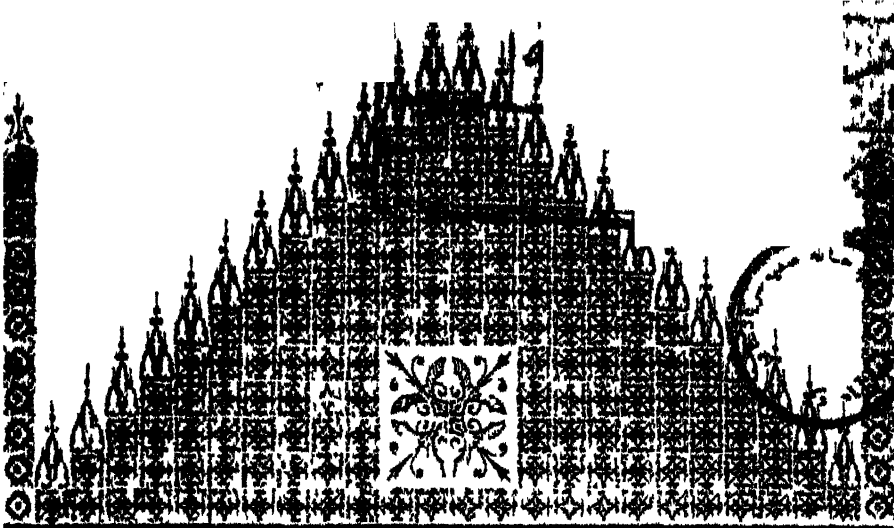


4719
SIA

الجلد الثالث من كشف الاسرار على اصول

الامام فخر الاسلام على بن محمد الزيدوي

تعمدهما الله بقرانه



باب بيان قسم
الرسالة
ويطلق
بأنه
الرسالة
والثاني
والثالث
والرابع
من وجه

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لعمدة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده يسمى مراسل لعدم تديده بذكر
الواسطة التي بين الراوي والروى عنه وهو في اصطلاح الحديث ان يترك التابعي الواسطة
التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد بن
المسيب وكنحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يباصر ابهريرة قال ابهريرة فهذا يسمى بالعضل
عندهم هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالعضل
عندهم قال ابو عمرو وعثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن العملاح في كتاب معرفة
انواع علم الحديث المعصل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان
نصاعدا واصحاب الحديث يعولون اعضله فهو معصل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل
المأخذ من حيث الامة وبختم فوحدته قواهم امر عضيل اي مستعلق شديد والامات
في ذلك الى معضل تكسر الصاد وان كان ميل عضيل في المعنى والكل يسمى ارسالا عند
الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مراسل الصحابة والقول
بالاجماع فانه حكي عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقول وحكي
عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قلت الا ان اعلم انه ارسله
كذا في العمدة واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى
الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكاسين وعندنا هل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث
لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترب به ما يتقوى به فيئخذ
يقبل وذلك بان يتأيد باية اوسنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي
او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن غيره علة من جهة

والتصل من وجه آخر
اما القسم الاول
فمقبول بالاجماع
وتفسير ذلك ان من
الصحابة من كان من
الفتيان فلت صحته
مكان يروى عن غيره
من الصحابة فاذا
اطلق الرواية فقال
قال رسول الله عليه
السلام كذا ذلك منه
مقبولا وان احتمل
الارسال لان من ثبتت
صحته لم يحمل حديثه
الا على سماعه بنفسه
الان يصرح بالرواية
عن غيره واما ارسال
القرن الثاني والثالث
فحجة عندنا وهو
فوق المسند كذا

ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر (او غيرها)

او غير ذلك...
 الاصل بوجه اخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعها فوجدتها مسانيدوا كثر
 مارواه مراسلا انما سمعه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه * والمذكور في كتبهم قال واقبل
 مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب
 يقول مراسيله ولا يستطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كسبوتها بالتصل * وفي المغرب
 المراسيل اسم جمع للمرسل كالما كير المنكر * وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها
 للاشباع كافي الدراهم والصابير يف تمسك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار
 اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلية
 انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يدكر ما صلح يحصل
 العلم به ولا بوصافه فحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون
 حجة * يوضعه انه لو ذكر المرؤى عنه ولم يعد له وبقى مجهولا لم يقبله فادالم يدكره فالجهل اتم
 لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدلته * ولا معنى لعول من قال رواية العدل عنه تعديل له
 وان لم يدكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند
 انسان مجروحاً عن غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا تقف عليه والمعتبر عدلته عند
 المرؤى له فلو قبلت الرواية من غير كشف لكما قبلهاها تقليدا لاعلم * وكيف يجعل
 رواية العدل تعديل المرؤى عنه وقد روى حديثا وقديما عن لم يحمدا في الرواية امره *
 قال الشعبي حديثي الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره
 في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي
 عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد ريار انضيار رضي بالكذب ايضا وروى مالك بن انس
 رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو ممن تكلموا فيه * وروى ابو يوسف ومحمد
 عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من الجرحين * وارسل الزهري فقيل له
 من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله
 تعديلا المرؤى عنه * بخلاف ما اذا قال حديثي فلان وهو عدل لانه يمكن المرؤى له ان يتأمل فيه
 فان سكنت نفسه الى قوله قبله والاي تفحص عنه * وبان الناس تكفوا لحفظ اسانيد في باب
 الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع
 الناس على ما لا يفيد * وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول * اما الاجماع فن وجهين
 احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس
 رضي الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث اصغر سنه كذا ذكر القرظي
 * واذكر شمس الأئمة الاربعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسبة حيث قال
 حديثي به اسامة بن زيد * وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبى حتى رمى جرة العقبة

يحمل المراسيل...
 بهما مثل قولنا اخرج
 الخصال بان الجهل
 بالراوى جهل
 بصفاته التي بها يصح
 روايته لكننا نقول
 لا بأس بالارسال
 استدلالا بعمس
 الصحابة والمعنى
 المعقول اما عمل
 الصحابة فان ابهريرة
 لما روى ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال من
 اصبح جنبا فلا صوم
 له فردت ما يشة رضي
 الله عنها قال سمعته من
 الفضل بن عباس فدل
 ذلك على انه كان مروفا
 عندهم ولما روى ابن
 عباس ان النبي عليه
 السلام قال لا ربوا الا
 في النسبة فعورض
 في ذلك بربوا القدر
 قال سمعته من اسامة
 بن زيد وقال البراء بن
 عازب رضي الله عنه
 ما كل ما يحدث سمعناه
 من رسول الله عليه
 السلام وانما حدثنا
 عنه لكننا لانكذب
 واما المعنى فهو ان

كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام او لى

في الحديث الذي رواه الفضل بن عباس في روى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على
 جنازة فله قيراط الحديث ثم اسندوا الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده
 الى الفضل كما ذكر في الكتاب * وهو حديث البراءة المذكور فيه ايضا * ولعمري ان بشرى لم يسمع
 من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة
 اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسدت سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته
 عن رسول الله عليه السلام مرسلات والمرسل هو لا وقيل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد
 منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة انكار
 ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل
 مراسيلهم لسبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي
 يرسل ونابغي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من
 وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض
 الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة
 ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا طعن بهم الا الصدوق وقال الحسن كمت اذا اجتمع
 لى اربعة من الصحابة على حديث ارساله ارسالا * وعنه انه قال متى قلت لكم حديثي
 فلا ينفوه وحديثه لا ينفوه حتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
 وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعرج قلت لبراهيم ادا رويت
 لى حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت لك حديثي فلا عن عبد الله فهو الذي روى ذلك
 واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لى غير واحد ثم تقول ارساله هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار
 سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقاد
 هم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل
 روايته مرسلات ولا مسندا ولا يظن بهم هدا او الثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا ووضع الحجة بترك
 الاساد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونها فتمين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند
 وما قبل انهم ارسلوا يطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اساد ذلك او كان
 ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسموا لى طلب ذلك في المسومات
 ولا يظن هدا ممن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان
 الحجة لا تقوم بدونها فليس في تركه الا القصد الى انعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج
 بنجر الواحد انما رواه واذا لى طلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا مسد بالاتفاق
 وكذلك هذا وذكر السج في شرح التوقيم انا اجمع ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم
 عدولا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم حجة ذلك ثم شهادة غيرهم من العدول
 مة ولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة والثاني
 ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاسا وتنازع ولا في الكتب

والمعتمد من الامران
 العدل ادا وضعه
 الطريق واستبار له
 الاساد طوى الامر
 وعزم عليه فقال قال
 رسول الله عليه السلام
 وادام يتضح له الامر
 نسبة الى من سمعه لعله
 ما تحمل عنه فعد
 اصحاب ظاهر الحديث
 فردوا اقوى الامرين
 وفيه تعطيل كبير
 من السن

من المرسلين ولم يروا ان الاسناد من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم
يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقرروا
عليه فكان ذلك اجبا ما منهم على قبوله * واما المعنى فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد
في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن * عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم
بثبوته عن النبي عليه السلام فعدي بفتح الميم اي قصدي يقال عديت لشيء اعتمدت اذا قصدت له
اي تعهدت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل
وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من النسخ فان المراسيل جعلت فبلغت قريبا من حين جراً
وهذا تشييع عليهم فانهم سمو انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا حيازة الاحاديث والعمل
بها ثمردوا ومنها ما هو اقوى اقسامها مع كبرته في نفسه وكان هذا تعطيل الاسناد وتضييعها لها
لا حفظها لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند
عدا المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الريادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عدا متعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى
ترجيح المرسل وهو اختيار السجعي على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انهما
يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواه المسند وعدالتهم
دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى من لا يعرف عدالته ولان نفسه
وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن احرازه على ظاهره لانه يقتضي الجرم بحجة
خير الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن
انه قال كذا وادا كان كذلك كان مل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من المقات فيحتمل ان يكون مرسله اقوى من حديث
اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا
اخرناه) استثناء بمعنى اكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كما مثل المشهور
ميسغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل
بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة بنت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتصحيح وما نثبت
بالتصحيح فوق ما نثبت بالرأى فلا يكون المرسل مل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما
علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ماد كرتم لا يكفي لتعديل لان الراوي ساكت
عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك
فقال الواجب علمنا بتقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهه وهو المروي عنه والمرسل
عدل فلا يتهم بالعقلة عن حال من روى عنه * وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن المجروح حين
فكذلك الا انهم نهوا على جرحهم واخروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم
فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تليس الامر على المروي له وتحميله على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا
عن المشهور لان
هذا ضرب مزينة
للمراسيل بالاجتهاد
فلم يجز النسخ بمثله
بمخلاف المتواتر
والمشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي
شروط الحجة فقلط
لان الذي ارسل اذا
كان ثقة تقبل اسناده
لم يتهم بالعقلة عن حال
من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من
عرفنا عدالته لا
معرفة ما ابهه

في الحديث ثم اسندوا الى ابي هريرة **روى ابو هريرة** رضي الله عنهما من صلى على
 جنازة فله فيها احدى الايدي ثم اسندوا الى ابي هريرة **روى ابو هريرة** رضي الله عنه واسنده
 الى الفضل كما ذكر في الكتاب **وحديث البراء** المذكور فيه ايضا **وروي** نعمان بن بشير لم يسمع
 من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم **ان في الجسد مضفة**
اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسدت سائر الجسد الا وهي القلب **ثم كثرت روايته**
عن رسول الله عليه السلام مرسلات ومرسلات **هو** لا يقبل الصحابة مراسيلهم وامرو عن احد
 منهم انكار ذلك وتلخص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او غيره واسطة صار
 ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله **(فان قيل)** نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل
 مراسيلهم لنسبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم **(قلنا)** لا فرق بين صحابي
 يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من
 وجوه التابعين **مثل** مطا بن ابي رباح من اهل مكة **وسعيد بن المسيب** من اهل المدينة وبعض
 الفقهاء السبعة **ومل السعي والضحى** من اهل الكوفة **وابي العالية والحسن** من اهل البصرة
او مكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق **وقال الحسن** كست ادا احتجته
 لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلنا **وعنه** انه قال **متى قلب انتم حدثنى**
فلان فهو حديثه لا غيره متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة **وقال الاجس** قلت لابراهيم ادا رويت
 لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال ادا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله فهو النبي روى لي ذلك
 واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد **ثم تقول** ارسلنا هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار
 سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتماد
 هم ان المرسل حجة كالسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لان قبول
 روايته مرسلات ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا ووضع الحجة بترك
 الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونها **فتمنع** الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالسند
 وما قبل انهم ارسلوا ليطالب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عددهم اسناد ذلك او كان
 ولم يذكره والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطالب ذلك في المسامعات
 ولا يظن هذا ممن دونهم فكيف بهم **والثاني** كذلك لانه اذا كان عددهم الاسناد وقد علموا ان
 الحجة لا تقوم بدونها وليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج
 بنجر او احدانهم انما روه واذا لم يطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا **مسد** بالاتفاق
 وكذلك هذا او ذكر السج في شرح التوفيق انا اجعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم
 عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجاعا منهم حجة ذلك ثم شهادة غيرهم من العدول
 مقبولة واجاع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسلهم ايضا لوجود الامانة **والثاني**
 ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاس وامتناع ولا في الكتب

والمتاد من الامران
 العدل ادا وضحه
 الطريق واستبان له
 الاساد طوى الامر
 وعزم عليه فقال قال
 رسول الله عليه السلام
 واذالم يتضح له الامر
 نسبة الى من سمعه لتحمله
 ما تحمل عنه فعمد
 اصحاب ظاهر الحديث
 فردوا اقوى الامرين
 وفيه تعطيل كثير
 من الس

من المراد من قولهم رواه عن رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لا مشعور من روايته ولم يقرأ
عليه فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله * واما المعنى فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد
في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن * عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم
بثبوته عن النبي عليه السلام فعدي بفتح الميم اي فصد يقسال عمدت لسي * اعمدت اذا قصدت له
اي عمدت وهو تقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل
وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السب فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جراً
وهذا تشييع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبا لحيازة الاحاديث والعمل
بها ثم ردوا ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه وكان هذا تعطيلاً للسنة وتضييعاً لها
لا حفظاً لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند
عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والخاص ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على دلالة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى
ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انها
يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدم التهم
دور رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى بمن لا يعرف عدالته ولا نفسه
وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراءؤه على ظاهره لانه يقتضى الجزم بحجة
خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن
انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من النقات في حينئذ يكون مرسله اقوى من حديث
اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا
اخترناه) استهزاء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور
فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل
بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة بنت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت
بالتنصيص فوق ما ثبت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما
علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي لتعديل لان الراوي ساكت
عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً وليس كذلك
فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا تابع من اهمه وهو المروي عنه والمرسل
عدل فلا يثبتم بالعقلة عن حال من روى عنه * وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن المجروحين
فذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم
فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تليس الامر على المروي له وتحميله على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخترناه مع هذا
عن المشهور لان
هذا ضرب مزينة
للمراسيل بالاجتهاد
فلم يحجز النسخ بمثله
بمخلاف المتواتر
والمشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي
شروط الحجة فغلط
لان الذي ارسل اذا
كان ثقة تقبل اسناده
لم يثبتم بالعقلة عن حال
من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من
عرفنا عدالته لا
معرفة ما لهم

كذا * وما ذكرنا من الاحتمالات الاخرى ليس مانع بدليل ان العمدة كافية في الرواية وثلاث
 الاحتمالات موجودة فيها فان قل روى فلان عن فلان فيحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل
 بلغه بواسطة غيره بمجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوي
 غير عدل عند المروي له ومع هذا يقبل بالاجماع وكذلك هذا * وما ذكره الشافعي رحمه الله من
 اشتراط الضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس صحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه
 يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأخير في مقابلته وان لم يكن حجة فاقتزائه الى ما ليس بحجة لا
 يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في العمدة واعتراض
 عليه بان الظن قد يحصل اوتة وى بالضم ما لا يفيد الظن الى مثله كالضم ما شاهد الى شاهد وكان ضمما
 اخبار احاد الى انما لا يفيد العلم قوله (الاترى انه اذا اتى على من اسند اليه خيرا ولم يعرفه) يحتمل
 وجهين * احدهما ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة هندي او عدل لزم قبول
 خبره بالاتفاق كذا في العمدة والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص
 عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده الراوي جرحا وهو جرح هندي
 فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي
 يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا اهم المروي عنه وانى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة
 او سمعته عن عدل او اخبرني من لا اتهمه صححت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل
 يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا
 لا يصح الزام عليهم فان اشترط عندهم ان يسمى الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور
 الذي يميزه عن غيره ليزب الاتصال فيكون هذا من الشيخ رد المحتلف الى المختلف وسأني
 بيانه * او يكون الزام على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من
 لا اتهمه ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه
 قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن سبقه ابراهيم من اسماءه ومن لا يتهمه
 يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتمسية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله
 احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما سبق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق
 غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير مأثرا الى من وقوله
 اذا سمى المروي عنه ولم يعد له وبقي مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان
 الراوي عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا
 ولو سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صل الله عليه وسلم
 بانه قال ذلك والعدل المندين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا
 تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا ساء فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب
 ذلك الى الخبر الذي ساء فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا
 عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الاترى انه اذا اتى
 على من اسند اليه
 خيرا ولم يعرفه بما
 يقع لنا العلم به صححت
 روايته فكذلك هذا

* في قولهم لوجاز الحمل بالمراسيل لم يكن للاستيناق والتخصيص من عدالة الرواة فائدة * قلنا
 بالتمتة من وجهين * احدهما انه اذا اسند امكن لسامع الفحص عن عدالتهم فيكون ظنه
 بعد اتهم اكده من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى خصه وخبرته اقوى من ظمانيته
 الى خبرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل * والثاني انه قد يشبه عليه حال
 من اخبره به فلا يقدم على جرعه وتزكيتة فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الأئمة
 رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسامع الخبر من وجوه مختلفة وذلك
 لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان
 المرسل لا يكون حجة قوله (واما ارسال من دون هؤلاء) اي دون القرون الثلاثة فقد
 اختلف فيه * قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة
 التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال
 عيسى بن امان لا يقبل الامراسيل من كان من ائمة القل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان
 لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال
 ابوبكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن هو عدل
 ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله نعم يشو الكذب
 فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب بالابرواية من كان
 معلوم العدالة بعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في المعتمد اذا قال
 الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان
 لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت ووجهت فلا يعرفه اصحاب
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط
 فيه السبل قبل مرسله قوله (الا ان يروي القات مرسله كما رووا مسنده) بالاضافة
 والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا داروي
 الثقات مرسله عند قبوله كما رووا مسنده فينثذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات
 عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديله وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه
 وسلم فيقبل كما رسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن امان يوقف الى ان يعرض
 على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازي رحمه الله
 قوله (واما الفصل الاخير) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر * وهو على
 وجهين اما ان اسنده هذا المرسل او غيره * ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل
 لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه انما لم يذ كر الراوي لضعف
 فيه فستره والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد
 هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث * وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند
 وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروي عنه وقد علم

واما ارسال من دون
 هؤلاء فقد اختلف فيه
 فقال بعض مشايخنا
 يقبل ارسال كل عدل
 وقال بعضهم لا يقبل
 اما وجه القول الاول
 فاذ كرنا واما الثاني
 فلان الزمان زمان
 فسق فلا بد من البيان
 الا ان يروي الثقات
 مرسله كما رووا مسنده
 مثل ارسال محمد بن
 الحسن وامثاله واما
 الفصل الاخير فقد
 رد بعض اهل
 الحديث الاتصال
 بالانقطاع وعامتهم
 على ان الانقطاع يجعل
 عفوا بالاتصال
 من وجه اخر واما
 الانقطاع الباطل
 فنوعان

من ذلك كان من روى عنه فارسله نائبا فلا يقدح ارساله في اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم
 اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم
 مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضا الياشيري في العمدة *
 واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم
 الحديث * ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسل او بعضهم متصل مثل حديث * لا تكاح
 الابوي * رواه اسرائيل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السديقي عن ابي بردة عن
 ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا متصل * ورواه
 سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل
 قد اختلف فيه في الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه
 للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ ، فاذا كان من ارساله احفظ من وصله فالحكم لمن
 ارساله لا يقدح ذلك في عداله من وصله واهليته * ومنهم من قال من اسند حديثا قدارسله
 الحافظ فارسله له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته ، واهم من قال الحكم من اسنده
 اذا كان ضابطا عدلا يقبل خبره وان حاله غيره سواء كان مخالف له واحدا او جماعة فال
 وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصوله ويلتحق بهدما اذا كان الذي وصله هو
 الذي ارساله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم
 على الصحابي او رفعه واحدا في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما
 زاده الثقة من الوصل والرفع * فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكت عن سمته المروي
 عنه كان ذلك بمنزلة الجرح به واسناد الاخر بمنزلة التعديل وادا استوى الجرح والتعديل
 يغلب الجرح للمعرف * ووجه القبول ان عدالة المسديقتضي قبول الخبر وليس في ارسال
 من ارساله ما يقتضي ان لا يقبل اسناده من يسه له لانه يجوز ان يكون من ارساله سمته مرسل
 او نسي المروي عنه كما ذكرنا من اسنده سمته مسندا فلا يقدح ارساله في اسناده الاخر ، ولان
 المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نائبا لكانت مقدمة عليه لانه علم ما خفي عليه قوله
 (انقطاع بالمعارضة) وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يجمع صوت حكمه لانه لما عارضه
 ما هو فوقه سقط حكمه لان المغلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضروره المقصود
 وقصور في الباطل بعوات بعض سرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط
 والعقل * شيئا من ذلك اي مما يعرض عليه وهو الاصول ، وذلك اي الانقطاع العموي
 الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر ، السنة المعروفة اي
 المشهورة او التواترة ، مخالفا للجماعة اي قول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم اصرار
 مثل الخبر المشهور بموافقهم على ما يبينا قوله (ويستوى في ذلك الخاص والعام) اعلم
 ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العمل * فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

من ذلك كان من روى عنه فارسله نائبا فلا يقدح ارساله في اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم
 منقطع او ذلكم روى
 او جدا ايضا ما نقله
 كتاب الله والثاني ما
 خالف السنة المرولة
 والثالث ما نقل من
 الحديث المشهور من
 الحوادث وعم به
 البلوي فورد مخالفا
 للجماعة والرابع ان
 يعرض عنه الامتد من
 اصحاب النبي عليه
 السلام اما الاول
 فلان الكتاب ثابت
 يقين فلا يترك بما فيه
 شبهة ويستوى في
 ذلك الخاص والعام
 والنص والظاهر
 حتى ان العام من
 الكتاب لا يخص بخبر
 الواحد عندنا خلافا
 للشافعي رحمه الله ولا
 زاد على الكتاب
 بخبر الواحد عندنا
 ولا يترك الظاهر من
 الكتاب ولا يندخ
 بخبر الواحد وان كان
 نصا لان المتى اصل
 والمعنى فرع له والمتى
 من الكتاب فوق المتى
 من السنة لتبوتها
 بلا شبهة فيه فوجب
 الترجيح به قبل المصير
 الى المعنى

التنازل والرجوع إلى الأصلين في تأويله إلا أنه لا يمكن تأويله إلا بتفسيره لا يمكن تأويله إلا بتفسيره
 لعل التناقض من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام
 لم يشبه الاحتكاك من الغير أو مع زيادة أو نقصان * وإن كان مخالفاً لنص الكتاب أو السنة
 المتواترة أو للاجتماع فكذلك لأن هذه الأدلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين
 القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمسألة القطعي * فإن خالف خبر الواحد عموم
 الكتاب أو ظاهره فهو محل الخلاف فمدنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله
 على الجواز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والأص من الكتاب به * وإليه أشار الشيخ بقوله
 ويستوى في ذلك أي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر
 حتى إن العام من الكتاب مثل قوله تعالى * ومن دخله كان آمناً لا يخص بقوله عليه السلام
 الحرم لا يهين عاصيا ولا هاراً بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى * ولطفوا باليتيم العتيق *
 بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة * وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى
 فاضلوا وجوهكم الآية بحديث اسمية على ما مر بيانه * وعندنا شافعي وعامة الأصوليين
 يجوز تخصيص العموم به ويستتبع التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب
 اليقين عندهم وإنما تعيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها عندهم
 وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما عادت
 عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالصوح والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها
 به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخنا فقد
 فيحتمل أن يجوز تخصيصها كإذهب إليه الفريق الأول * والأوجه أنه لا يجوز عندهم
 أيضاً لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لأن الشبهة
 فهما من حيث المعنى وهو احتمال إرادة البعض من العموم وإرادة الجاز من الظاهر ولكن
 لا شبهة في بوت. تنهما أي نظهما زعمتهما والشبهة في خبر الواحد في بوت منه ومعناه
 جميعاً لأنه إن كان من الظواهر فظاهر وإن كان نصاً في معناه فكذلك لأن المعنى مودع في
 اللفظ وتابع له في أسباب وهو معنى قوله الماسل والمعنى فرجه ولا بد من أن يؤثر الشبهة
 المتمكدة في اللفظ في بوت معناه ضرورة ولهذا لا يكثر مكر لفظه ولا مكر معناه
 بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فإنه يكفر * وإذا كان كذلك لا يجوز ترجيح
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولاتخصيص عموم به لأن فيه ترك العمل بالليل الأقوى
 بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز فإن قيل إن الحكمة خصوا قوله تعالى * بوصيكم الله في
 أولادكم بقوله عليه السلام * لا ميراثقاتل * وقوله تعالى * ولكم نصف ما ترك زاجكم ولهن
 الربع مما تركتم * بسوله عليه السلام لا يوارث أهل بيمين حتى * وقوله تعالى * وأحل لكم
 ما وراء ذلكم * بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها * في شواهد لها كبيرة فثبت أن
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه أحاديث مشهورة يجوز الرياسة بملها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف علم الكتاب هل يجوز التخصيص به
 وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمرو وابشتموا ساء مرضى الله
 عنهم رويوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصصوا به قوله تعالى * اسكنوهن من حيث سكنتم من
 وجدكم * حتى قال رضی الله عنه لا تدع كتاب ربنا سنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام
 كذبت حفظت ام نسيت * قوله (وقد قال النبي عليه السلام تكثركم الاحاديث) الحديث
 * اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روي هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن
 ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن
 ثوبان وكان مقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث
 وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركيب الروايات على انه محال الكتاب
 ايضا وهو قوله تعالى * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا * فيكون الاحتجاج به
 ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد
 هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكيف ياراده دليلا
 على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ، ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القول بالكتاب
 انما يتحقق انما يتحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع مندوا بالثواتر ووجوب العرض انما
 يستفاد مما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذ روي لكم عنى حديث
 فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما عطاكم الرسول من العنيفة
 فاقبلوه وما نهايكم عنه اى عن اخذها سهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهايكم عنه هو الغلول ،
 وقد تأيد هذا الحديث بما روي عن محمد بن حبيب بن عظم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى
 مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون ولا تصدقوا فاني لا اقول المنكر ، وانما يعرف ذلك
 بالعرض على الكتاب * ولذلك اى ولا تترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يعمل خبر
 الواحد في نسخ الكتاب وهذا لا يتناقض في النسخ صورة ومعنى لان ما دلت بالدليل ان تطعي لا
 يجوز رفعه با دليل الظنى لاشتراط المماثلة في النسخ ، واما النسخ من حيث المعنى وكذلك عندنا
 وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل ، ويقبل فيما
 ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى اليه
 يترك ، مثال الاول حدس حل ، وترك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل
 به ولا يقبل اصلا ، ومثال الثاني خبر تعيين العاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في
 الطواف يجب العمل به في لا يؤدي الى نسخ الكتاب في شرط التعيين والتعديل والطهارة على
 وجه يحقق القصدان به وبوتها في العادة ولم يمت اصل الجواز ادلوفات لادى الى نسخ
 الكتاب ، ومن اراد احصاء الاحاد فقد اطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من جمح السرعة
 * فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها
 وفي الخبر عارضه او استحباب الحال انذى ليس بحجة اصلا من بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبي عليه
 السلام تكثركم
 الاحاديث من بعدى
 فاذا روي لكم عنى
 حديث فاعرضوه
 على كتاب الله تعالى
 فما وافق كتاب الله
 له لي فاقبلوه وما خالفه
 فردوه فلذلك نقول
 انه لا يقبل خبر
 الواحد في نسخ
 الكتاب ويقبل فيما
 ليس من كتاب الله
 على وجه لا ينسخه
 ومن رد اخبار
 الآحاد فقد ابطال
 الحجة فوقع في العمل
 بالشبهة وهو القياس
 او استحباب الحال
 الذي ليس بحجة اصلا
 ومن عمل بالاحاد على
 مخالفة الكتاب
 ونسخه فقد ابطال
 اليقين والاول فتح
 باب الجهل والاحاد
 والثاني فتح باب
 الدعة وانما سواء
 السدل في قائله اصحابا
 في تنزل كل منزلة

من الجهل والاحاد لان ترك الحجمة والاحذ بالشبهة او بما ليس بحجة عذول عن الصواب ونشأ
 الجهل * والثاني وهو العمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه قبح باب البدعة لان
 السلف لم يعملوا بالاحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لاندع
 كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اي مال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس
 الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى * فيه رجال
 يحبون ان يتطهروا * فانه نزل فيه على ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية
 مشي الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال * يا معسر الانصار ان الله عز وجل قد اني
 عليكم فالذي تصنعون عدل الوضوء وعندنا نائط * فقالوا يا رسول الله تنع العائط الاحجار
 الثلاثة ثم ندع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام * فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء
 لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر ولو جعل المس حدا لا يتصور ان
 يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدت فلا يحصل مع اسات حد اخر كما لو
 توصأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر * ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهرا عن الحدت ليكون
 المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير النوب وباعتبار هذه الطهارة
 استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدت اذ لكل كانوا وبها سوء وهذه الطهارة لا تزول
 بالمس كما لو فسأ او رغب بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب * واجيب عنه بانه
 تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما ولو جعل المس حدا
 لا يكون تطهرا من كل وجه * ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اي
 وكحديث المس وحديث فاطمة حديث اقصاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به السافعي رحمه الله
 في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذ انضم اليه عمن المدعي وهو ماروي عن ابن عباس
 رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات ساهد
 ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث
 لمخالفة الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال * واستشهدوا * امر بالاستشهاد الاحياء
 الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون محملا ثم فسره بنوعين برجلين
 وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضى ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب
 بالامر على النوعين لان الجملة اذا فسركان ذلك بيانا لجميع ما يتناول اللفظ كقول الرجل كل
 طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما اريد من الماء قول بقوله كل * وكذا
 لو قال ثمة من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر اللام بالثمة عا بما حتى لا يكون الثمة
 على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد ريدا على صفتك او حالدا لم يكن
 استشهدا غيرهما من الماء ور استشهد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلكهما

ومثال هذا من الذي
 انه يخالف الكتاب
 لان الله تعالى مدح
 المتطهرين بالاستنجاء
 بقوله تعالى فيه رجال
 يحبون ان يتطهروا
 والمستحبي مس ذكره
 وهو بمنزلة البول
 عند من جعله حدا
 ومثل حديث فاطمة
 بنت قيس الذي روينا
 في الفقه انه يخالف
 الكتاب وهو قوله
 تعالى اسكنوهن من
 حيث سكنتم من وجدة
 كم الايتوم معناه وانفقوا
 عليهم من وجودكم وقد
 قلنا ان الطاهر من
 الكتاب احق من نص
 الاحاد وكذلك مما
 خالف الكتاب من
 السير ايضا حديث
 القضاء بالشاهد واليمين
 لان الله تعالى قال
 واستشهدوا وشهيدين
 من رجالكم ثم فسر
 ذلك بنوعين برجلين
 بقوله من رجالكم
 وبقوله فرجل وامرا
 تان وهذا انما يذكر
 لقصر الحكم عليه

بصير المدكور بيان لكل من جعل الشاهد واليمين حجة لزيادة النص بغير الواحد وهو
 جار مجرى الشيخ فلا يجوز به * وثانيها انه تعالى قال * ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
 وادنى ان لاترتابوا * نص على ادنى ما ينفي به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل
 وامرأتين وائس وراء الادنى شي ينفي به الرتبة وهو معنى قوله ولا يريد على الادنى يعنى في
 جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انهاء كون المدكور في الكتاب
 ادنى في انهاء الرتبة وذلك لا يجوز وكان في جملة حجة ابطال * وجب الكتاب * وثالثها
 انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء
 مخالفة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام
 من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره * وقرن في بيوتكن * ولو كان
 بين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما لا استقام السكوت
 عنها في الحكمة والاسمال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان
 الابتداء باليمين والساهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهادين او كان ذكر الساهد واليمين
 بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد كما كان موجودا وانصام عين المدعى اليه يتمكن
 المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة السببية لحضور النساء محل الرجال كما
 لو وجد الرجلان * كان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الساهد واليمين
 ليس بحجة * وكان ذلك اى لا يتقبل من اليهود وهو استشهاد الرجال الى غير اليهود وهو
 استشهاد النساء يانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامر من المذكورين سى * اخر اصلح حجة
 للمدعى وان الساهد واليمين ليس بحجة فهما تقرير ما ذكر في الكتاب * ولكن للنص ان
 يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لانه طرفا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب
 ولم يوجد واحد منها كما تستقيم دعوى القصر من غير دليله * وان سلمنا القصر على
 ما رعمت فهو ناسط طريق انه هووم وهو ليس بحجة * اذ وعدى وان كان حجة ولكن اذا
 لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل هذا الحديث مخالفة
 الكتاب * وان يقول على الوجه الثاني لادلالة لهذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان
 نظم الكتاب ليس على ما هو المدكور في الكتاب بل سلمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
 وادنى ان لاترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عراسمه * ولا تساموا ان
 تكتبوه صغرا وكبرا الى احله * والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط
 اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها * وادنى ان لاترتابوا اى اقرب من
 انهاء الرتبة كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكن
 رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاول لان قوله تعالى اقسط عند الله واقوم
 للشهادة لا يقدله واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا * اكد
 الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى
 ان لاترتابوا ولا يريد
 على الادنى ولانه
 انقل الى غير اليهود
 وهو شهادة النساء
 ولو كان الساهد واليمين
 حجة لكان مقدا على
 غير اليهود وصار
 ذلك يانا على الاستقصاء
 وقال في اية اخرى او
 آخران من غيركم فقل
 الى الشهادة الكاهرين
 كانت حجة على
 المسلمين وذلك غير
 معهود في موت
 المسلمين ووصاياهم
 فيعدان يترك المعهود
 ويأمر بغيره ولانه ذكر
 في ذلك بين الساهد
 بقوله فيقسمان بالله
 ويمين الحنم في الجملة
 مسروع فاما يمين الله
 هد فلا نصار النقل الى
 بين الساهد في غاية
 البيان بان يمين المدعى
 ليست بحجة وامال
 هذا كبير ومثله خبر
 المصراة

مسلمين على النبي المسلم الى استشهاده كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين
 باعتبار قلة المسلمين في قوله من ذكره ما يابها الذين آمنوا شهادة بديكم اذا حضر احدكم الموت
 حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اي عدد الشهود فيما بديكم اذا حضر
 احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان
 لم يجدا مسلمين واولا لترتيب كدافسه ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو
 كان اليمين مع الشاهد حجة اقل الحكم اليه لالي شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على
 المسلمين كان اعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق
 من شهادة الكفار وابتسرو وجودها فاعلم انه ليس بحجة : والثاني انه تعالى نقل الحكم عند
 وقوع الارتباب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسم بالله
 ان ارتبته لا يشتري به مما الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مسروعا ثم نسخ واولا المتنازع
 فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المسروعة اذ اليمين المسروعة على المدعى عليه
 وانما احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الحجة مسروعا ايضا كما في
 التحالف وكفى القسامة على مذهب البعض فاليمين الشاهد فلا اصل له في السرعة لانه ايم
 ولا يمين على اليمين في موضع وكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى
 ليست بمسروعة واما هذا اي نظائر ما ورد محاملا لا كتاب من السنن العربية كثيرة
 مثل خبر متروك التسمية وخروج جوب المتخى الى الحرم وخروج حوب الطهارة في الطواف
 وسائر ما مرر بانته قوله (وكذلك ما حالف السهولة ايضا) اي ومن احر المحاملا كتاب
 احر المحالف للسهولة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الاقطاع الناطن
 لما قلنا انه اي احر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر
 الواحد فلا يخور ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اضعف بذلك اي مال
 هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد بمخالفة الحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن
 شعيب عن ابيه عن جده ابي عبد الله صلى الله عليه وسلم قال : اية على المدعى واليمين على المدعى عليه :
 وفي رواية على من انكر : وبيان المحالفة من وجهين : احدهما ان السرعة جعل جميع
 الايمان في جاسد السكر دون المدعى لان اللام يقتضى استعراق الجنس من جعل يمين المدعى
 حجة فقد حالف النصف ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستعراق : والثاني ان السرعة جعل
 الخصوم قسمين قسميا مديا وقسميا مكررا والحجة قسمين قسميا مديا وقسميا مديا وحصر حرس
 اليمين على من انكر وجسد الياسة على المدعى وهذا يقتضى قطع السرقة وعدم الجمع بين
 اليمين والية في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر
 المشهور فيكون مردودا : كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم الحنفي والرهري
 حتى قال الرهري والحنفي اول من اقرد الاقامة معاوية واول من قضى لشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما حالف
 السهولة المشهورة ايضا
 لما قلنا انه فوقه فلا
 ينسخ به وذلك مثل
 حديث الشاهد
 واليمين لانه حالف
 المشهور وهو قوله
 الية على المدعى
 واليمين على من انكر
 يعني المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للمحضرى حين أجمع من اختلاف الكندي في دعوى
 أرطى ليس لك منه الأدلة فهذا يقتضى الحصر ولو كانت بين المدعى ومشروعة لكان له
 طريق آخر غير الاستخلاف قوله (ومثل حديث سعد) إلى آخره * بيع الرطب بالتمر
 كيلا بكيلا يجوز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله
 لحديث سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب
 بالتمر فقال: اتقص إذا جف، قالوا نعم قال: فلا إذا، قال صلى الله عليه وسلم: اتقص إذا جف
 بقوله اتقص إذا جف إلى وجوب بناء معرفة المساواة على تعديل الأحوال وعند النساء عليه
 بصير أجراء الرطب أقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار بأجراء الثمرة كما لا يجوز
 المقلى غير المقلى لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار بأجراء غير المقلى * واستدل أبو حنيفة
 رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: التمر بالتمر مثل التمر، فإنه يستدعى الجواز
 وذلك لأن التمر ينطلق على الرطب لأنه اسم جنس للثمرة الخارجة من الثفل من حين يعقد إلى
 أن يدرك وبما يتردد عليهما من الأحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الآدمى لا يتبدل
 باختلاف أحواله، والدليل عليه ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى فقبل وما
 يزهى فقال إن يحمر أو يصفى فسماه تمرًا وهو يسر وقال شاعرهم * سحر، وما العيس إلا نومه
 وتشرق وتمر على رأس الخيل وماء، والمراد الرطب وكذا لو أوصى برطب على رأس الخيل
 فليس قبل أن يموت الموصى لا يبطل الوصية ولو تدل الجنس باليس لمطلت كما لو أوصى بعنب
 فصارت أقل الموت * وكذا لو أسلم في تمر فاقنصى رطبًا أو على العكس صح ولو اختلفا لكان
 هذا استبدالًا وهو غير جائز وأدلت أنه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز
 ولا يعتبر المماثلة في تعديل الأحوال لأن شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب أن يعتبر المساواة
 في الدليل اللدني ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع
 حدودها في بابي الحال فلا وكان اعتبار التعديل كاعتبار الوجود وأنه ساقط بالوصى * وأعلم
 أن صاحب السرعة اسقط اعتبار المماثلة في الجودة بقوله عليه السلام: حيدها ورد بها
 سواء * واعتبر التفاوت بين القدر والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة
 بصح العباد والتفاوت بين القدر والنسيئة حاد بصح العباد وهو اشتراط الأجل فصار هذا
 أصلاً في كل تفاوت ينتج على صح العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية غير المقلية والخطة
 بالذوق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت ينتج على ما هو ثابت بأصل الخلق من غير صح العباد
 فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبراً كالتفاوت بين الجيد
 والردى * وأما الجواب عن الحديث من وجهين * أحدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو
 أن هذا الحديث محال للحديث المشهور فإنه يقتضى اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجوار
 العقد حتى لو وحدت المساواة في حال يوسة اللدني أو في حال رطوبتهما أو في حال يوسة

ومثل حديث سعد بن
 وقاص رضى الله عنه
 في بيع التمر بالرطب
 محال لقوله عليه
 السلام التمر بالتمر

احد هما الرطوبة الاخر جاز العقد فالتقدير باشتراط المماثلة في اعدل الاجوال وهو حال
 يوسلها كما هو مقتضى حديث سعد من ضمن النسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز تخبر الواحد وهو
 معنى قوله زيادة بمائة هي ناسخة المشهور * والباء للسببية اي المماثلة بسبب اقتضائه زيادة
 بمائة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف * والباقي باعتبار جودة
 متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر
 لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر * وذلك لان التفضل جودة على الرطب
 من حيث الادحار من غير انتقاص ولكن لاتفاوت بينهما من حيث الاجراء لان التمر ان كان
 فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة لا كييل لا يظهر التفاوت بينهما
 الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا للاعتبار شرعا انما
 المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الزاجعة الى الجودة ناسخا للمائت
 بالحديث المشهور وقوله ليست من المقدر يحتمل ان يكون احترازا عن فوات المماثلة باعتبار القلي
 فان القلي ينتفع الخبث اذا كانت رطبة وتصر اذا قلت ياسة فلا تساوي المقلية في الدخول
 في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والصور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيحوز ان يؤثر
 في منع الجواز وذكر في مختصر التقوم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة : احدها
 وحب المماثلة شرط الجوار فيحوز السع حال وحب المماثلة بهد النص : الثاني انه يدل على تحريم
 فصل قائم لان المراد من الفضل على الدات : الثالث الفضل الذي يعدم به المماثلة وخبر الواحد
 يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة السبع حال وحب المماثلة في المعيار او حب حرمة
 وفضل لا يعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والمصل الذي يوجب عددا الحواف لا يعدم
 المماثلة او جودة حال العقد وهذا الفصل موهوم غير قائم حال العقد فادخال السهور في هذه
 الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بعد ادسا لوه
 عن هذه المسئلة وكانوا الشد آعليه لمخافته الحرف فقال الرطب لا يحاو من ان يكون تمرا او لم يكن
 فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام لتمر ما ترم مل عمل : وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه
 السلام : اذا اختلف الوعان فسدوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد وقال هذا الحديث دار على
 زياد بن عيسى وهو من لا يصل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك
 كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عيسى من لا يقل حديثه كذا في المنسوط
 ولكن يرد عليه ان الحطة المقلية ان كانت حطة يدعي ان يحوز يعبها غير المقلية كيلا يكيل
 اقوله عليه السلام : الحطة بالحطة هل يميل : وان لم يكن حطة ينبغي ان يحوز ايضا لقوله
 عليه السلام : اذا اختلفا الوعان فسدوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام
 في الاسرار وسمس الأئمة في المنسوط ما كرا ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع
 الحصم ولكن الحجة لانتم به لجوار قسم بال كافي الحطة المقلية معناه يحوز ان يكون الرطب
 قسما بال الا يكون تمرا مطلقا الوعان وصف اليسوسدعه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء احراه

بزيادة بمائة هي ناسخة
 للمشهور باعتبار جودة
 ليست من المقدر

فانهم علموا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نحارب
اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانهما ومن
رجوعهم الى خبر عائشة رضى الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين * وبان خبر
العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذالم يعم به البلوى الا ترى ان القياس
يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولي * واحتج من لم يقبله بان العادة
تقتضى استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكرك لو كان مما يقتضيه
الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقبه الى عدد يحصل به
التواتر او الشهرة مبالغة في اشاعته لئلا يفضى الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور
به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والسكاح والطلاق وغيرها ولم يشتهر علمنا
انه سهو او منسوخ * الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتاً في المتقدمين
لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته * ولهذا لم تقبل شهادة
الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذالم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول
الصبي فيما يدعى من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملاً لان الظاهر
يكذبه في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة بعد ان
لا يستفيض مثله فكذا هذا * يوضحه ان لم تقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة
على رضى الله عنه لان امر الامامة يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتاً
لنقل نقلاً مستفيضاً وحين لم ينقل دلالة غير ثابت * ولكن المخالفين يقولون لا يلزم من
عموم البلوى اشتهاؤهم فان حكم القصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة
وثبتيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تفاصيل
الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة * والسرفية ان الله تعالى لم يكلف الرسول
صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى
خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان
يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكييل بالمكييل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء
الستة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضى مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى
خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكناً فيجب تصديقه * واجيب عنه بان
الاصل فيما يعم به البلوى اشتهاؤهم حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا اما ترك
كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم في حرب
او بقاء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح معه منه قريب من
مائة الف ولم يثق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفريرى لكن العوارض لا تعتبر
في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لاننا ندع
الاشتهار عند عموم البلوى قطعاً بل ادعيته اظهرا * وكذا الصحابة اتماموا الخبر الواحد

وذلك مثل حديث
الجهر بالتسمية ومثل
حديث مس الذكرك
وما اشبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم * وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهاار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر. بيسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهاار الحادثة ومع انه معارض باحد ايقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشره فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصه بتعظيم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * ولا يقال قدر روى هذا الحديث ايضا بن عمر و ابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد ومايشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذ مع رواية هؤلاء الكبار * لاننا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على ما بيننا ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا ينتفي الشذوذ بها وما شبه ذلك مثل خبر الوضوء بما مسته النار وخبر الوضوء من جل الجازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اي من النوع الاول من الانقطاع الباطن ، وقد تقدم بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث فائلم بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فمخالف الصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره فان قوله تعالى * وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم * وقوله عز وجل * وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عناية غيرهم بها فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو من روه بعدهم او نسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحجوا به فلعلهم لم يحجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله لحديث اذا نبت عدالة رواه ، وذلك اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير
فلان الصحابة
رضى الله عنهم هم
الاصول في نقل
الشريعة فاعراضهم
يدل على انقطاعه
واتساخه وذلك
ان يختلفوا في حادثة
بارائهم ولم يحج
بعضهم في ذلك
بحديث كان ذلك زيادة
لان استعمال الرأى
والاعراض عن
النص غير سابع
وذلك مثل حديث
الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء لان
الصحابة اختلفوا
ولم يرجعوا اليه
وكذلك اختلفوا
في زكاة الصبي ولم
يرجعوا الى قوله
ابتغوا في اموال
اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وزيد ومايشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي * وذهب علي وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ * وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبدالله بن عمرو عائشة رضى الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلاتاً كلها الصدقة * وفي رواية * كيلاتاً كلها الزكوة * وفي رواية * * نولى يتيمه مال فليخبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة * ولو كان ثابتاً تجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهرا اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذ اثبت عنده لانهم اشد انقياداً للحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه مزيف * واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخراقوى منها فى الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر و عمرو وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله لرجن الرحيم وفى رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحيم الرحيم * وفى رواية رابعة ولم يجهر احد منهم بسم الله الرحيم الرحيم * وحديث مس الذكركه معارض بما ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيزتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه ما أول بان ايقاع الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو ومحمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت فى موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام * نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الانفاق فى قوله تعالى * وعمارزقناهم ينفقون * بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا يأكل مادون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة فى الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفاً بالوجهين الاولين اى مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كقد بلد رابع يصير زيفاً بمقابلة نقد فقه بلد آخر ويصير مزيفاً بالوجهين الاخيرين

كيلاتاً كلها الزكوة
فهذا انقطاع بالحن
معنوى اعرض عنه
الخصم وتمسك بظاهر
الاتقطاع كما هو دأبه

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة فحش وقع فيه * فهذا اى النوع الاول من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوى لانصال الخبر برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا عرض عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الاخر) بفتح الخاء يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور وتفحصان فى الناقل فأربعة أنواع * احدها خبر المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فقهه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى صدرت عنه كبيرة او واظب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والرابع على لفظ اسم المفعول من التغفيل وهو الذى لافطته له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى لا يأخذ فى الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه بالاربع خبر صاحب الهوى وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بخلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ما قلنا فى الجهول واما خبر الفاسق

واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى أما خبر المستور فقد قال فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بخلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ما قلنا فى الجهول واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا اخبر
بحل او حرمة ان
السامع يحكم رآيه فيه
لان ذلك امر خاص
لا يستقيم طلبه وتلقيه
من جهة العدول
فوجب التحرى
في خبره فاما هنا فلا
ضرورة في المصير
الى روايته وفي العدول
كثرة وبهم غنية الا ان
الضرورة في حل
الطعام والشراب غير
لازمة لان العمل
بالاصل ممكن وهو ان
الماء طاهر في الاصل
فلم يجعل الفسق هدرا
بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا وجه
والوكالات ونحوها
لان الضرورة ثم
لازمة وفيه آخر
نذكره في باب محل
الخبر ان شاء الله تعالى
واما الصبي
والمعتوه فقد ذكر محمد
رحمه الله في كتاب
الاستحسان بعد ذكر
العدل والفاسق
والكافر وكذلك
الصبي والمعتوه اذا
عقلا ما يقولان

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تحدثوا عن لا تعملون بشهادته * ولان في رواية الحديث معنى
الانزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالفحص عن احوال الراوى
* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الاكتفاء به لانه
معارض بقوله عليه السلام * يفسد الكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع
لن شهادته لا تنبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل
كالفاسق والعبد لا شهادته له اصلا فلا يتناول الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق
وجب عليه ان يحمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة
فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر دينى فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين
اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه
العقل والدين عن ارتكابه محذور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الراى
* لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه
التحرى اى تحكيم الراى للضرورة * فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة
الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في المبسوط بعد بيان
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رآيه فان كان
اكبر رآيه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما بنى على الاحتياط كالتيقن وان
اراقه ثم يتم كان احوط وان كان اكبر رآيه انه كاذب توضأ به ولا يتيم (فان قيل) كان ينبغي
ان يتيم احتياط المعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضى والتيم
احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص
وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في
خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا نخبرنا عن شئ فلولوا ان خبره
عد خيرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصدا لاخذ بالاحتياط وقد ذكره عمر
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه ما بقى هذا الدليل لاحاجة
الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

تهمة الكذب اما مقصدا او خفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه * فهذا اى النوع الاول من الانقطاع المعنوى المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوى لاثقال الخبر برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا عرض عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الاخر) بفتح الخاء يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان فى الناقل فاربعة انواع * احدها خبر المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى صدرت عنه كبيرة او واطب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والرابع على لفظ اسم المفعول من التفتيل وهو الذى لا فطنة له * وقيل العقلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى لا يأخذ فى الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه * والرابع خبر صاحب الهوى وهو الخطيئى فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يجبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ما قلنا فى الجهور واما خبر الفاسق

واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى أما خبر المستور فقد قال فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يجبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ما قلنا فى الجهور واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا اخبر
بحل او حرمة ان
السامع يحكم رآيه فيه
لان ذلك امر خاص
لا يستقيم طلبه وتلقيه
من جهة العدول
فوجب التحرى
في خبره فاما هنا فلا
ضرورة في المصير
الى روايته وفي العدول
كثرة وجه غنية الا ان
الضرورة في حل
الطعام والشراب غير
لازمة لان العمل
بالاصل يمكن وهو ان
الماء طاهر في الاصل
فلم يجعل الفسق هدرا
بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا ووجه
والوكالات ونحوها
لان الضرورة ثم
لازمة وفيه آخر
نذكره في باب محل
الخبر ان شاء الله تعالى
واما الصبي
والمعتوه فقد ذكر محمد
رحمه الله في كتاب
الاستحسان بعد ذكر
العدل والفاسق
والكافر وكذلك
الصبي والمعتوه اذا
عقلا ما قولان

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدائه وهذا لحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تحدثوا عن لاعملون بشهادته * ولان في رواية الحديث معنى
الالزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوى
* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الاكتفاء به لانه
معارض بقوله عليه السلام * يفسو الكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع
لن شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل
كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يتناول الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الرأى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة
فانه يجب تحكيم الرأى فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين
اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر اتم المصير
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه للمصلحة
العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمنعه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الرأى
* لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه
التحرى اى تحكيم الرأى للضرورة * فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة
الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في المبسوط بعد بيان
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رآيه فان كان
اكبر رآيه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأى فيما بينى على الاحتياط كالتيمم وان
اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رآيه انه كاذب توضأ به ولا يتيمم (فان قيل) كان ينبغي
ان يتيمم احتياط المعنى المعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضىء والتيمم
احتياطاً لتعارض الادلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص
وفي الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في
خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا نخبرنا عن شىء فلو لا ان خبره
عدخيرا مانها عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد ذكره عمر
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه ما بقى هذا الدليل لاحاجة
الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقاً من غير تحكيم الرأي فقال الا ان الضرورة اى لكن الضرورة غير لازمة الى آخره * وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما تفتتا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضاً فليجعل الفسق هدراً اى باطلا ساقطاً بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشيء او وكنتى به ؛ ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثم يسكون الهاء لازمة لان كل من يعث هدية لا يجدها عدلاً بيعتها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدراً وجوز قبول قوله مطلقاً كخبر العدل * وفيه اى في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجه فليجعل خبر الفاسق فيهما معتمداً عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الرأى وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقاً قوله (قال بعضهم) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ما الا في اثناء اخبره رجل انه قد روه وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقاً فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستوراً فان كان الذى اخبره بنجاسة الماء رجلاً من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضياً فجعله عطفاً على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفاً على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانها اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضاً * وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات * والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبد الله بن عمر رضى الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيراً فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور * والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفاً على الا بعد من غير ضرورة * لما قلنا يعنى في اول باب تفسير الشروطين خبرهما لا يصلح ملزماً بحال يعنى سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه * لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اى نبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم بحجة يخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزماً بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هى مجوزة فكيف ينبت تعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصوداً بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره * وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي مجوزة يعنى تصرفها جازئ الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتاج الى انضمام رأيه اليه * وانما قلنا انها متعدية يعنى لو قبلنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه ملزم يلزمه موجب ما خبر به لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام فكذا الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل الرواية الى آخره وذلك لانه اقل بالغ مخاطب مساو للحرف في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بخبره بل يلزمه او لا ثم تعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحرفيه لكونه مخاطبا وقوله الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجية بخبرهما او بقوله فكيف نبنت متعدية ملزمة * ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بيناه من قبل * والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روى ايضا ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه فيحمل على انهما جازئ جميعا وانهم اعتمدوا على رواية البائع وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر باغا يومئذ فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً الا ان النبي عليه السلام رده في القتال لضعف بنته يومئذ لانه كان صغيرا كذا ذكر شمس الاثمتر حجه الله قوله (وقال محمد) الى آخره * فرق محمد رجه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فواجب الاحتياط وهو الاحتراز عن الجحاسة في خبر الفاسق ولم يوجب في خبر الكافر فقال في الكافر اذا خبر بنجاسة الماء لا يعمل الخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذ وقع في قلبه صدقه ثم تيمم به كان ذلك احب الى وان تيمم من غير اراقه وصلى لا يجوز صلواته والفاسق اذا خبر بنجاسة الماء وقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان تيمم ولم يريق الماء جازت صلواته ولو توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلواته فواجب الاحتراز عن النجاسة في مسألة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقه ولم يجوز التوضي به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر حيث لم يجوز ان يتيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به * وقيل معناها انه جعل الاحتياط اى التحرى اصلا في خبر الفاسق فان التحرى هو الاحتياط حيث قال يحكم الساع رأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هدر ابل جعل التحرى فيه اصلا ولم يجعل الاحتياط اى التحرى اصلا في خبر الكافر حيث لم يعمل بخبره اصلا و ذكر الشيخ في بعض نصابه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رجه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التدبث لكن مع شبهة فلقيا مع شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرنا بالاراقة ولو جود اصل الوجوب اوجبنا التيمم ٢ وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة
تحملوا في صغرهم
ونقلوا في كبرهم وقد
قال محمد في الكافر
يخبر بنجاسة الماء انه
لا يعمل بخبره ويتوضأ
به فان تيمم و اراق الماء
فهو احب الى وفي
الفاسق جعل
الاحتياط اصلا

ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق ﴿ ٢٤ ﴾ شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاه

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدا له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله (ويجب ان يكون كذلك) اي يجب ان يكون شان الكافر في رواية الحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما سخرت من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الازاقة ثم التيمم هناك * ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق باثنين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام + فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الازاقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا او كون الخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الازاقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين + فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اي الازاقة ثم التيمم افضل من التوضي * به لاحتمال ان يكون صادقا ادا لكفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي * به ويتجنس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين * وقوله اذا وقع في قلبه صدقة يتوضأ به في مسألة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسألة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره يتوضأ بالطريق الاولي ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله (وكذلك الصبي والمعتوه) اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكره في رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر ، وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبره هؤلاء فسويتا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها * ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب + او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب * وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث +

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فوهما حتى ان اتقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير اراق الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقة بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراق ثم تيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاماتهم الغفلة وليس بشيء ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فانما تعني به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلق (واما)

الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلق (واما)

واما الغفل الشديد الغفلة اى قويا وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال *
 فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجم
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجم جانب الكذب باعتبار الفسق * ولا يقال ينبغي ان يقبل
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن يقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة *
 لانا نقول ان من لا يضبط قديظان انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على
 محسب طئه * وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الا عند قاضى القضاة من المعتزلة فانه
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الابعاض فاذا لم يترجم غفلة
 الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد
 الطهارة ١ ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح
 ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجمه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق
 الطهارة برجمها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها * فاما تهمة الغفلة اى
 وهما بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قديفل في بعض الامور فيرد خبره
 فليس بنسب لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية
 والشهادة فيقبل خبره ما لم يعلم انه سها فيه * والمسائل المجازف الذى لا يبالى من السهو
 والغلط ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به * وقيل المسائل هو الذى لا يصرف اهتمامه
 الى امور الدين ولا يمتط في موضع الاحتياط * والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ
 حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى
 ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترزه عما يبيح في الشرع من الشهوات
 وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا
 في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لا بد من هذا القيد
 + واعلم ان من اتبع الهوى من يجب كفاره كغلاة الجسمة والرافض وغيرهم ويسمى
 الكافر المتأول * ومنهم من لا يجب كفاره ويسمى الفاسق المتأول ١ واختلف في القسم
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متخرجاً معطماً للدين غير عالم بكفره يحصل ظن
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل * وذهب اكثرهم الى ان الكافر ليس
 باهل للشهادة وللرواية لما يبا وكونه متأولاً لا يمنع من المعصية غير عالم بكفره لان جعله
 اهلا لهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتورع
 النصراني فلا يفت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكرنا في المستصفي
 * واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب قاضى ابوبكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته
 وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى *
 اقصى ما في الباب انه جاهل بنفسه لكن جهله بنفسه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى
 فان اصحابنا رحمهم الله
 علموا بشها دتهم

بالمع ولم يكن عنرا كجهله بكفره وبقها * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب فانه لما عايطي محظهور دينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جرائه على الكذب فيدح في الظن بصدقه فلما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المنث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابى الخطاب محمد بن ابى وهب الاجرع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا تتمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط * وذكر في التهذيب لمحبي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كفر افر بما يسمع من توافقه في الاعتقاد انى على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا اورأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الا من يتدين بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك * اذا كان يتحل بحلته او ينتسب الى ملته يقال فلان يتحل مذهب كذا اى ينتسب اليه ويتدين به والحلقة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدن بـ **بـ** كـنا * وكذلك اى وكن يتدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ماحرك القلب يعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة قوله (فاما في باب السنن) الى آخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فنبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فتقبل روايته كاتقبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذ لم يكن داعيا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ اباعبدالله محمد بن عبدالله اليسابورى من أئمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المستدعة واهل الاهواء مقبولة عندنا كتر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواجنى وكان الامام ابوبكر محمد بن امحاق بن حذيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهاني وجري بن عثمان الرحبي وقد اشهر عنهما النصب وانفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن حازم وعبيدالله بن

الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصدح عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا من يتدين بتصديق المدعى اذا كان يتحل بحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا أئمة الفقه والحديث كاهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى النقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث

موسى وقد اشتهر عنهما الغلو * فلما مالک بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكرا ابو الحسين البصرى ايضا فى المعتمد الفسق فى الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا فى افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لان من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقه وقبل التابعون رواية الفريقين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل كثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فلما من يظهر عنه العناد فى مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذكرا ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتد بوضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا التوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للتزيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه * ثبت بما ذكرنا ان الصحيح فى رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله (واما المرتبة الثالثة) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة فى اول باب اقسام السنة

﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فى باب البقاء للرومها فى جواب اما لكن المشايخ قد تزكوا كثيرا فى كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يفيد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر فى الكتاب قوله (فمثل عامة شرائع العبادات) اى مثل السرايع التى هى من فروع الدين لانه من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد متلا فى ابتداء نصاب الفضلان والمجاهيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل فى النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فلما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبنى عليها اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون اخبار الاحاد فى الجميع من غير فصل * وما شاكلها اى من السرايع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالمشرا وليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل

الخبر فيه حجة وذلك

خسة انواع ما يخاص

حفظ الله تعالى من

شرايعه مما ليس

بعقوبة والناس

ما هو عقوبة من

حقوقه والناس

من حقوق العباد

ما فيه الزام محض

والرابع من حقوق

العباد ما ليس فيه

الزام والخامس من

حقوق العباد ما فيه

الزام من وجه دون

وجه فاما الاول فمثل

عامة شرائع العبادات

وما شاكلها وخبر

الواحد فيها حجة على

ما قلنا من شرائع

فهاجحة لان العبادة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ما قلنا اى بشرط رعاية ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شئ اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا تقبل فيها الارواية العدلين * استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهداه غيره * وابوبكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهداه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى رضى الله عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذق احدكم على صاحبه ثلاثا فليؤذنه فليصرف * حتى روى معه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى * والحق ان العدد ليس بشرط كاذب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بخبر روه بلال رضى الله عنهما وعمل عمر رضى الله عنه بخبر روه جل ابن مالك في الجنين وبخبر عبدالرحمن رضى الله عنه في الجوس * وعمل على رضى الله عنه بخبر المقدار في المذى وعملوا جميعا بخبر ايشة رضى الله عنها في النقاء الختانيين * ولان المعبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصرو عدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا * واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فليقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتهار * وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقاها بام تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لالاشراط كما ان عليا رضى الله عنه كان يخلف الراوى لانهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضى الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرط الروى في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله (فاما القسم الثانى) الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابي يوسف رحمه الله في الامالى وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخى الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبدالله البصرى من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع على من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في البيئات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها ثبتت بدلالة النص فان الرجم في حق غير ما عرفت بالادلة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب * واحتج الفريق الثانى بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما في القسم الثانى فان ابا يوسف قال فيما روى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخى انه لا يجوز ذلك وجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في اقامة الحدود كما في البيئات في مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس فاما البيئاة فانما صارت حجة بالنص الذى لا شبهة فيه قال الله تعالى فا ستشهدوا اعليهن اربعة منكم الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس ولا بالخبر الغريب من الاحاد

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبيانات فيجوز بالنص الموجب
 العلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * وقد انفقد الاجماع
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال
 خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي
 مرتقيرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الاترى ان القصاص يثبت
 بخبر الواحد فان علماء نائمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه
 السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفي ذمته * وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر
 رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتى بيانها ان شاء الله
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما
 تجب بمقدرة مكيفة بحسب كل جنائية ولا يدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها بخلاف
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه انبات كل حكم فيجب بقوله * ثم استوضح القول
 الاخير واكده بقوله الاترى ان ابا حنيفة رجه الله لم يوجب الحد في الواطاة بالقياس يعنى على
 الزنا بجماع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه
 ولا بخبر الغريب وهو قوله عليه السلام * اقتلوا الفاعل والمفعول به * وقوله عليه السلام * ارجوا
 الاعلى والاسفل * واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الواطاة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث)
 وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الايمان متصل بقوله والعدد * وهو
 احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التى بالنساء في مواضع لا
 يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط
 لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يعنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على
 نفسه ليعتدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة
 والضبط * لا فيها اى هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية
 ودليل عليه * قوله وتوكيد اهلها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى
 * لتركبوهما وزينة * وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد * ويانه ان هذه الحقوق لما كانت
 من قبيل الالتزامات لا بد من ان يكون الخبر المنبث لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام
 من باب الولاية اذا الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير اوابى والالتزام بهذه المنابة فاذا لا بد من ان
 يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالتزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلها اثرنا
 الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط
 العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث
 فلا يثبت الابلفظ
 الشهادة والعدد عند
 الايمان وقيام الاهلية
 بالولاية مع سائر
 شرائط الاخبار لما
 فيها من محض الالتزام
 وتوكيداً لها

فان المصير الى التزوير والاشغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظة الشهادة تؤكد الخبر الذي هو حجة وتقليل الحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في ادلة الشهادة شرط كما قال على رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدح ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشاهدة التي هي المعانته وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول المشي اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يعيل الى الواحد عادة وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة رجه الله وذكر القاضي الامام في التوقيم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فليقع الفصل لجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيتة في التوكيد على غيره من بين او شهادة ثم ضرب احتياط زيادة العدد وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العددا كيدا بخلاف القياس او المعقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستوى في الصدق فاحتجج الى التراجع بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ليس في صيغة لفظ الراوي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لم يزم كل سامع موجبه بامر الله تعالى * والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم بقول الشاهد مما يقضى بها * فتبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم الاول * ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا * وقوله لما يخاف متعلق بتوكيدها * وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فيهما من كذا يعني المجوز للتأكد احتمال التزوير والتلبس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة للحقوق المعصومة * وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع * وذلك بما يطول ذكره اى مثال هذا القسم كثير * والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم مهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام * الا لا تصوموا * الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة * ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ولثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيهما من وجوه الترويز والتلبس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبي والكافر ولهذا قلنا في الفاسق اذا خبر رجلا فلاننا وكلك بكذا

على ماروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله لان الصوم القرض لا يكون اكثر من ثلثين يوما
وهذا فطر بشهادة الواحد * لاننا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تفضى اليه بل بحكم
الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ
رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى
استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انهم لا يفطرون وان اكلوا
العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع
في قلبه) اي في قلب السامع صدق الخبر * حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر
فان رسول الله صل الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري
من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لندن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا
ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل يميز
يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله *
ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم
بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها مدعيا للوكالة في ذلك ان الفائل ان كان عدلا لا باس بان يصدقه
على ذلك ويشترها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان
اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا
ذكر شمس الأئمة ايضا فقل في هذه المسئلة ان سألنا اليد فقال انى قد اشتريتها منه او وهبها لي
او تصدق بها على او وكأني ببيعها فان كان ثقة فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشترها منه
ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأى اذا
انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يعرض لشيء من ذلك
لان اكبر الرأى فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم
الرأى ليس بلازم في خبرا نفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا
يتراءى تناقضا فوجه التفصي عنه * قلنا اذ كر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير
في الرجل رأى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبرها بالبيع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يتاعها
ويطأها ولم يدكر تحكيم الرأى * فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون
المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيكون معناه وسعه ان يتاعها اذا كان اكبر رأيه انه
صادق * ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها
فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب
والمذكور في الجامع وسعه ان يتاعها وبطأها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون في المسئلة
روايتان هذا حاصل كلامه فمخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان
المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور هنا احتياطاً واستحباباً والمذكور هنا على
احدى الروايتين والمذكور هنا على الرواية الاخرى * فاما مخبره على الوجه الاول فالمدكور او لا

فوقع في قلبه صدقه
حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل واجراءه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعني لو اجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة ما ذكره ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رأيه في الفاسق بخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل بمنزلة وسقوط اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليعنه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثرا في التخفيف * بخلاف القسم الاول فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يتمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذالم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح * وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على ما مر تقريره * وذكروا في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقا فله ان يتوصأ بذلك الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فاعتبار تعاطيه وار تكابه ما يعتقدا لحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب النبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوصأ وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم غير ملزم اى ليس فيه شئ من معنى الالتزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقراء على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا يشترط فيه ما شرط للالتزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليرجع جانب الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لأكيد الالتزام فيما انحذقت فيه منازعة وخصوصة فلا وجه لاشتراطهما عند المسئلة وانقطاع الالتزام * ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضولا فينبغي ان يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخايس لانتفاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه ملزما وهذا القسم خلا عن معنى الالتزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور) الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا خبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا خبر بنجاسته وليس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق الابداد وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احد
هما عموم الضرورة
الداعية الى سقوط
شرط العدالة والثاني
ان الخبر غير ملزم فلم
يشترط شرط الالتزام
بخلاف امور الدين
مثل طهارة الماء
ونجاسته

اذالم يحمل تحكيم الرأي شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم وحل ما ذكرهنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحل المذكور ههنا على ظاهره فلا استواء الموضوعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله (ولهذا الاصل) وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع * في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع * وبالحرية اى في ملك اليمين بان اخبره عدل انها احرا الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى عن عثمان رضى الله عنه لحديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجمعت امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال * فارقها اذا * فقال انها سوداء يارسول الله قال كيف وقد قيل وفي بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما * وبحثنا في ذلك حديث عمر رضى الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة تقوم لا بطلان الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجية فيه الا بشاهدين كالعق والطلاق * وهو معنى قوله لما فيه اى في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد * وحديث عقبة دليلنا فان رسوله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما رأى منه طمانينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطاً على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا * وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بنجر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان الخمر او الحرة فيما سوى البضع مفصود بنفسه لما كان يثبت الخمر بدون ملك المحل حتى لو قال لغيره كل طعامى هذا او توضعاً بماى هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكمن اشترى لحماً فاخبره عدل انه ذبيحة تجوسى يحرم عايه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر دينى وقول الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالخمر او الحرمة تثبت حكماً للملك وزواله لا يقصود حتى لو قال لآخر طأ جاريته هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الخمر الذى يبتنى عليه ولان في الوطى معنى الزام على الغير لان المنكوحه يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق البت لسخص على شخص فاما محل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة بل هو امر دينى وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولان ما فيه الزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي الملك اليمين وبالحرية لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا الى الزام و قبلنا في موضع المسألة

من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الازام يقبل لم
يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الازام ويقبل في موضع المسألة
مثل الوكالات ونحوها لخلوه عن معنى الازام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو
اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان * فقال لو ان
رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رأها في آخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه
كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل
البايع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقبل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فاخذتها
منه لم ينبغ ان يعرض لها بشراء ولا يقبل ان كان الخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول
اخبار عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فيتمتد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثانى اخبار
عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واستردادها منه فلا يكون خبره حجة * قال انه كان
ظلمنى وغصبنى ثم رجعت عن ظلمه فاقر لى بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه
وقبول قوله لانه اخبى عن حال مسألة وهى اقرار له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصمته
الى القاضى فقاضى لى بالبينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لى بها فاخذتها من
منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبى ان اخذها كان بقضاء القاضى او ان القاضى دفعها اليه وهو
بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستسما لقضاء القاضى * وان قال قضى لى
بها فمحمد فى قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبى
بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الازام * ونظير تغير
الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقول بالحشب فقال اقتلوا نى بالسيف يأثم ولو قال
لا تقتلوا نى بالحشب لا يأثم ولو قدم الاب والابن لاقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب
بالصبر على قتله يأثم ولو قال لا تقدمونى على ابني لا يأثم فغيرنا ان بتغير العبارة قد يتغير
الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر
الواحد قبلنا خبر الخبر فى الرضاع الطارى على السكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد
ارتضعت من امه او ختمه * او الموت والطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة
انها قدمت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها لاننا يجوز الاعتماد على
خبره ويحل لزوج الزوج باربع سواها او باختها والمرأة الزوج بزواج آخر بعد انقضاء
العدة لانه ليس فى الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت او الطلاق معنى المنازعة
* بخلاف ما اذا اخبى ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او رده قائمة عند العقد من
الرجل او المرأة لان فى الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد
تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله (والشهادة بهلال رمضان
من هذا القسم) الرابع لاختلاف ان خبر الواحد يقبل فى هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد
مسائل فى آخر كتاب
الاستحسان مثل خبر
الرجل ان فلانا كان
غصب منى هذا العبد
فاخذته منه لم يقبل
ولو قال ناب فرده
على قبل خبره ولهذا
قبلنا خبر الفاسق
فى اثبات الاذن للعبد
ولهذا قلنا خبر الخبر
فى الرضاع الطارى
على السكاح او الموت
او الطلاق اذا اراد
الزوج ان ينكح اخنها
او ارادت المرأة نكاح
زوج اخر لانه يجوز
غير ملزم وامثلته اكثر
من ان يحصى
والشهادة بهلال
رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضى الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام * اتشهد ان لا اله الا الله واتى رسول الله * فقال نعم فقال عليه السلام * الله اكبر يكتفى المسلم من احدهم * فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته * ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة * ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة في ظاهر الرواية هي شرط * وذكر الطحاوى رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غيره مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما ربيته وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحية كالشهادة على هلال رمضان فيمارى عن ابي حنيفة رحمه الله في النوادر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذى هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى في اليوم العاشر قوله (واما القسم الخامس) وهو الذى فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسيأتى بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها ما سنده * ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيل او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك اوجب المال او الامام او الاب وكنك بان تجبر فلانا بالعزل والحجر ونحوهما وارسلت الى فلان تبليغ عنى اليه هذا ان خبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا الوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف بين شايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما لو كان الخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثني * وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد * فالفرق الاول قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثني

واما القسم الخامس
فمثل عزل الوكيل
وحجر المأذون ووقوع
العلم للبكر البالغة
بانكاح وليها اذا
سكنت ووقوع العلم
بفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم
الذى لم يهاجر فى
هذا كله اذا كان
المبلغ وكيل او رسولا
ممن اليه الابلاغ لم
يشترط فيه العدالة
لانه قائم مقام غيره
واذا اخبره فضولى
بنفسه مبتدئا فان
ابا حنيفة قال لا يقبل
فيه الا خبر الواحد
العدل وفي الاثنى
كذلك عند بعضهم
وقال بعضهم لا يشترط
العدالة فى المثنى
ولفظ الكتاب فى
الاثنى محتمل قال حتى
يخبره رجل واحد
عدل او رجلان ولم
يشترط العدالة فيها

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام * لانكاح الابولى وشاهدى
 عدل * ولم يقل عدلين * ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما
 وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور
 يختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان زيادة
 العدد تأثرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العداقوى فان القاضي لو قضى
 بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت
 العدالة بدون العددي ثبت المخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة * ثم لا بد لاشتراط
 العدد والعدالة من تكذيب المخبر له ولا بد لشبوت المخبر به من ان يكون المخبر صدقا على الحقيقة
 فاذا اخبر بالعزل مثلا لرجل عدل او رجلا عدلان او غير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه
 الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق المخبر * وان كان المخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل
 لا ينزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينزل اذا ظهر
 صدقه * وان صدقه يعزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى يفرد
 الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة النابتة في عقد الرهن فلا ينزل وان اخبره
 بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعنى ان العدد والعدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر
 شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان
 المخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغنا ما قلنا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى
 هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط
 * وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا وانباتا * واما عندهما فان الكل
 سواء اى القسم الخامس والرابع سواء ثبت العزل والخبر بقول كل ميمز كالتوكيل والاذن
 * لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف
 على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعرضا
 على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنهما لضاق الامر على الناس فلم يشترط
 دفعا للمخرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها
 لان الضرورة فقد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتقويت المصلحة
 لان افعال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق
 بالمعاملات * ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة
 دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغيرو لا يفرد بابطالها والجائزة على خلافها
 * لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر * ثم فسر ذلك
 الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقديعى في الوكيل فانه اذا انزل يقتصر الشراء
 عليه ويلزم عليه عهده او فساد عمل يعنى في الحجر على العبد فانه كان نافذا لتصرفه وبالحجر
 يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الازمات *

ويحتمل ان يشترط
 سائر شرائط الشهادة
 الا العدد عند ابي
 حنيفة رحمه الله او
 العدد مع سائر
 الشرائط غير العدالة
 فلا يقبل خبر العبد
 والصبي والمرأة فاما
 عندهما فان الكل
 سواء لانه من باب
 المعاملات ولكن ابا
 حنيفة رحمه الله قال
 انه من جنس الحقوق
 اللازمة لانه يلزمه
 حكما بالعزل والحجر
 فيلزمه فيه العهدة
 من لزوم عقدا وفساد
 عمل ومن وجه يشبه
 سائر المعاملات لان
 الذى يفسخ يتصرف
 في حقه كما يتصرف
 في حقه بالاطلاق
 فنشرطنا فيه العدد
 او العدالة لكونها
 بين المنزلتين بخلاف
 المخبر اذا كان رسولا
 لما قلنا وفي شرط
 المثنى من غير عدالة
 على ما قاله بعض
 مشايخنا فائدة لتوكيد
 الجمة والعدد اثر في
 التوكيد بلا اشكال
 والله اعلم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحجر
والفسخ كاهو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة ذلك واحد من هؤلاء ولاية
المنع من التصرف كاله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرابيع في المسلم الذي لم يهاجر لانه
من حيث ان الشرائع لم تكن نابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع
والملزامة او امره لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ منها من اصلين ثم شبه الالتزام
بوجوب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر
توفيرا على الشبهين حفظهما قال شمس الأئمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي
حنيفة رحمه الله اذا نشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا خبره
بالحجر والعزل ويلزمها التناكح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفاعة اذا سكتت بعد العلم وخبر
الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما
بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله
في الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولي فتكلف لاحاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج
اليه ايضا لان عدله لا يعتمد على التصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهاذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا
القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة متحقة وهي غير موجودة ههنا وذكر شمس
الأئمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب
اذا خبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب
القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على
الخلافة كالحجر والعزل * قال والاصح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا قاله فوعاه ما كاسمها
ثم اداها الى من لم يسمعهاء وفي حديث آخر * لا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك
لا يظهر حججان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعم ان ما خبر به
حق فيثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله (والتز
كية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله) يعني في حق سقوط شرط العدد لاني
حق سقوط شرط العدالة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكى الواحد
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهد بن بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله
الله وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم
المترجم والمزكى واحد في جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الأئمة رحمه الله التزكية من القسم
الاول على قولهما هو اصح لان وجوب القضاء على الفاضل من حقوق الشرع لا من حقوق
العباد * وقال محمد هو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم
الرابع عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمه الله
والله وقال محمد هو من
جنس القسم الثالث
على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المدعى بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا آكد ما يكون من الالزام فيشترط العدد لتماما نية القلب الاتري انه يعتبر فيما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد لانه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس اولعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتى بالشهود فلا احتمال المواضعة والتلبيس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكى فمختاره القاضي فيعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة * ولكنهما قالا المذكى مخبر بمجرد بئى فلا يكون العدد فيه شرطا كفى رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما اخص به الشهادة واذالم يجعل بمنزلة الشهادة فيه في العدد اولى لان العدد امره مؤكدا غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان ياتزم شيئا وكان من باب الولاية والرق بنى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلزم ذلك بنفسه ثم تعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفى لذلك كفى رواية الاخبار ولكن رجلا ورجل وامرأان او نثى لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط واذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عند هما لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه وابنه او المرأة عدلت زوجها والعدد عدل ولاه صحح وتشترط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والافلا* وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية سرا تزكية العبد والمرأة والمهدود في القذف والاعى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة لما قلنا * ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوى فلا شك ان عند هم لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجوده معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوى بل هى اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية * ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة * ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوى الحاقا للتعديل الذى هو شرط بمشروطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان قسم الرابع وهو الخبر ﴾

قوله (اما الطرف الذى هو طرف السامع) وقع في بعض النسخ التبليغ وكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا لاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذ اصح

(السماع)

﴿ باب بيان القسم الرابع ﴾
 بع من اقسام السنة ﴿
 وهو الخبر هذا الباب
 قسمان قسم مرجع الى
 نفس الخبر وقسم مرجع
 الى معناه فاما قسم
 الخبر فله طرفان طرف
 السامع وطرف المبلغ
 وكل واحد منهما على
 قسمين عزيمة ورخصة
 اما الطرف الذى هو
 طرف السامع فان
 العزيمة في ذلك ما يكون
 من جنس الاسماع
 الذى لاشبهه فيه
 الرخصة ما ليس فيه
 اسماع اما الاسماع الذى
 هو عزيمة فاربعة اقسام
 قسمان في نهاية العزيمة
 واحدهما احق من
 صاحبه وقسمان
 آخران يخلفان القسمين
 الاولين هما من باب
 العزيمة ايضا لكن على
 سبيل الخلافة فصار
 لهما شبه بالرخصة

السماع ووجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب
 يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مقام التبليغ هناك لان نقل
 الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون ههنا لفظ
 السماع دون التبليغ * وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه
 العزيمة في ذلك اى في السماع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * بوضحه ما ذكر
 شمس الامثله رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف
 السماع نومان عزيمة وورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره
 فتبت ان الصحيح ما ذكرنا قوله (اما لتقسيمان الاولان) الى آخره * اذا قال الشيخ حدثني
 فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السماع العمل بهذا الخبر ويجوز له
 الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول * وقيل
 ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله
 ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى
 التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني
 ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول
 نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كقريء على من غير استفهام فهو كالقسم الاول
 في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب * وان قريء
 عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا تكفير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب
 على ظن السماع انه ما سكت الا لان الامر كقريء عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول
 والعمل بالظن واجب * وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر
 لا يجوز له ذهب صاحب القواطع وابواسحق الشيرازي وابوالفتح سليم الرازي وابونصر
 الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قريء عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين
 او بيع او نحوهما فلم يقرب ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به
 فكذا هذا * وتمسك الجمهور بالعرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقريره على
 الرواية واقراره بصحة ما قريء عليه ولو لم يكن صحيحا للمجاز تقريره عليها ولكن سكوته على
 الانتكار مع القدرة عليه فسقما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت
 فيه تصديقي ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسماع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قريء
 عليه او حدثني واخبرني قرائة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني واخبرني مطلقا او سمعت
 فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابوالحسين البصرى وجاعة الى انه لا يجوز لانه يشعر
 بالنطق اذ الخبر والحديث والسموع نطق كلها ولم يوجد له نطق فيكون قوله اخبرني
 او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم تصریح قول السماع او بقرينة خالية انه يريد القراءة على
 الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امساكه عن التكبير جار مجرى اباحتها ان يتحدث عنه *

اما التقسمان الاولان
 فاقراء عليك من
 كتاب او حفظ وانت
 سمعته وما قرأ عليه
 من كتاب او حفظ
 وهو يسمع فتقول له
 اهو كقرأت عليك
 فيقول نعم

لانهم يقولون باباحته لم يجز لهم التحدث عنه اذ لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته *
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا
 السكوت قد افاد العلم بان هذا السموغ كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا
 وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة اما
 لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني اولانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
 شايعا والحقيقة معلومة ولفظ خبرني وحدثني ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار
 في افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذ اجاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذ اثبت ذلك
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فابقراء عليك اى المحدث او المبلغ
 وهو من قبيل قوله تعالى * انا انزلناه في ليلة القدر * اعلى المنزلتين اى ارفع واحوط الاترى
 انهاى المنزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على
 الصحابة لان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل
 النبي عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى * وهو المطلق من
 الحديث والمشافهة اى مطلق قولك حدثني فلان بكذا او شافهني به يدل على ان التكلم
 صدر عنه وانت تسمع لاعلى العكس ودلالة المطلق على السكامل على ما عرف فدل ان
 الوجه الاول اكل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول تقول حدثني وفي
 اقسام الثانی اخبرني لان الاخبار اعم قوله (كان مأمونا عن السهو) اى عن التقرير
 عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه
 السلام اولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل اخر اى ولانه
 عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المكتوب شيئاً واما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
 اولى * فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسمع في كتاب * فهما سواء اى قراءة المحدث
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولانه يتحدث به
 حقيقة * لان اللغة لا يفصل اى لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ
 ذكر اقراره عليك او تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر لجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء
 * الاترى انهما اى الوجهين سواء في اداء الشهادة حتى لو قال القاضى للشاهد ا تشهد
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في ائبات الحق ويجاب حكم على القاضى مع ان
 باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية وقوله وما قلناه احوط يشير
 الى ان اتسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني لانه لم يسبق الا ذكر
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا

قال جماعة اهل الحديث
 ان القسم الاول على
 المنزلتين الاترى انها
 طريقة الرسول عليه
 السلام وهو المطلق
 من الحديث المشافهة
 وقال ابو حنيفة
 ان ذلك كان احق
 من رسول الله
 عليه السلام لانه كان
 مأمونا عن السهو
 وما كان يكتب وكلامنا
 فيمن يجرى عليه
 السهو ويقرأ من
 المكتوب دون
 المحفوظ وهما
 في المشافهة سواء
 لان اللغة لا يفصل
 بين بيان المتكلم بنفسه
 وبين ان يقرأ عليه
 فيستفهم فيقول نعم
 الاترى انهما سواء
 في اداء الشهادات
 وهذا لان نعم
 كلمة وضعت
 للافادة اختصارا على
 مامر والمختصر لغة
 مثل المشيع سواء وما
 قلناه احوط

لان رعاية الطالب اشادة وطبيعة فلا يؤمن ﴿٤١﴾ على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانت على

قرايتك اشدا اعتماداً
منك على قرايته وانما
يبقى احتمال الغفلة
منه عن ما قرأه عليه
وهذا الهون من ترك
شيء من المتن او السند
حتى ان الرواية اذا
كانت عن حفظ كان
ذلك الوجه احق
كالمتم واما الوجهان
الآخران فاحدهما
الكتاب والساني
الرسالة اما الكتاب
فعلى رسم الكتب
ويقول فيه حدثنا
فلان الى ان يذكر
متن الحديث ثم يقول
فاذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عنى
لهذا الاسناد وهذا
من الغائب مثل
الخطاب الاترى ان
الرسول صلى الله
عليه وسلم كان يرى
الكتاب تبليغا يقوم
به اللجنة وكتاب الله
تعالى اصل الدين
وكذلك الرسالة على
هذا الوجه الاترى
ان تبلغ الرسول عليه

اللفظ لا يثقله بديل ماذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصديقه قال ابو حنيفة
رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجم على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه
كان هو اشده اية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجم هذا الجانب
فلا يقل من المساواة * اشادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره
ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذمه اكثر
ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأ لقلته
رعايته اذ هو لا يحتاط في امر غيره كما يحتاط الغير في امر نفسه * وقوله وانما يبقى احتمال
الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قديتهم عند قرائة الطالب ان يسهو المحدث
عن بعض ما قرئ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط
ما يسمع منه * فاجاب ان كلا الامرين موهوم لان سهو المحدث عن سماع البعض الذي
لا يمكن التحرز عنه عادة الهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد
الامرئين فيحتمل ايسرهما * وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في
ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عندما كثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على
الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه
او فوقه فقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه
وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهم اسوأ وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب
معظم علماء الجواز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب
البخارى وغيرهم قوله (واما الكتاب فعلى رسم الكتب) وذلك بان يكون محتوما بختم
معروف ، عنوانا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يرد بالتسمية
ثم باثناء ثم بالمقصود * قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم فان كان الكتاب على جهة الكتب
مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لجهة صحيحة وكان فيه
اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عنى بهذا
الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره *
ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن به الاجازة كذا ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل
السماع في جواز الرواية بالاتفاق * والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير
من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتاني ومنصور والبيث بن سعد وغير واحد من
الشافعيين * واتى ذلك قوم اخرون منهم القاضي الماوردي لانه لم يتحمل منه شيئا
لابالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة
اشعارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر
ابو عمرو قوله (وكذلك) اى وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية * على هذا الوجه اى
على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلان انه فحدثني

السلام كان الارسال (كشف) (٦) (ثالث) ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالجهة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد * وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعناق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بما كايثبت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قد اخلت في الملوك اتقضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا اناجوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لامن باب العزيمة * وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان يثبتا بالحجة اى بالبينة التى تثبت بمنهها الكتب على ما عرف في كتاب القاضى الى القاضى * وعند طامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله (والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الأئمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من المحدثين * وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجهور اهل المشرق * وندب بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرىء عليه وانا سمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ * وام يتلفظ الابقوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديدا واخبارا * وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيعملون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويعملون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة والشفاهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرنى تقيده انه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن على البلخى في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزوائد فبين قال ان كلمت فلانا او حدثت به انه يقع على المكلمة مشافهة وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى اننا نقول اخبرنا الله وانباونا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فبين حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحدث بذلك واما الرخصة فما الاسماع فيه

المستفيد في كل نوع بما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثنا خبرنا اخبرنا منوطا ببيان صفة
نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين
حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ
المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد او قرار منه بالسموع
كالصك والشهاد * قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني واخبرنا واخبرني ولم اسمع
فيها شيئا الرضيه الانى احسب ان خبرنا واخبرنا واخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى
في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائذ الى ما هو الاجازة
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين
اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب
تعيين المسموع من غيره وسبأتيك بيان انواعها * والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه يده
الى المستحيز ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى
عنى هذا كتابي بوجه الاحتياط * والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدتها
بعض المحدثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قسمين الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها
جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاصبهاني وابو نصر الوائلي السجزي والشافعي
في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندی عنه وغيرهم
لان ظاهرها اباحة الحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له
ذلك ولا غيره ان يستبجح الكذب اذا ابجج * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر
من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه
ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عنده فلو لم يجوز الاجازة لادى
الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من
العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله
ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في الحصول والمعتمد *
والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المالم من الماشية والحرف يقال استجرت فلانا
فاجزني اذا سقاك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه
ايه فعلى هذا المجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعده به بغير حرف جر من غير
حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن
والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزته
مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان
المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صححت الاجازة
عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف
على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجمع

وهو الاجازة والمناولة
وكل ذلك على
وجهين اما ان يكون
المجاز له عالماً بما
في الكتاب او جاهلاً
به فان كان عالماً قد
نظر فيه وفهم ما فيه
فقال له المجيز ان فلانا
قد حدثنا بما في هذا
الكتاب على ما فهمته
باسانيد هذه فاننا
احدثك هذه واجزت
لك الحديث به فيصح
الاجازة على هذا
الوجه اذا كان المستحيز
مأموماً بالضبط والفهم

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الخبر * ثم المستحب في ذلك اى في هذا القسم وهو
 الاجازة ان يقول عند الرواية اجازى وهو العزيمة في الباب * ويجوز ان يقول خبرنى او حدثنى
 بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب
 والرسالة اذا الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه
 ما قلنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضى الامام ابن زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمه
 الله ان الاحوط ان يقول اجازى فلان وان قال خبرنى فهو جائز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثنى
 فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثنى *
 قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذى يرويه فلا يجوز ان يقول
 حدثنى بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثنى بالكتاب والحديث لا بالاجازة *
 واما الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثنى واخبرنى مطلقا لشاعرهما بصرح
 نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيدين نحو حدثنى واخبرنى اجازة * وهذا
 بناء على ان الاخبار كالحديث عندهم كما ذكره صاحب المتمد * وذهب البعض الى امتناع المقيدين
 ايضا احتياطا * ونقل عن الاوزاعى انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بتشديد والقراءة على
 الشيخ بقوله اخبرنا * وذكر الحاكم النيسابورى في معرفة علوم الحديث ان الذى عليه اكثر
 مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثنى فلان * وفيما يأخذ منه
 لفظا مع غيره حدثنا فلان * وفيما قرأه على الحديث بنفسه اخبرنى فلان * وفيما قرئ عليه وهو حاضر
 اخبرنا فلان * وفيما عرض على الحديث واجاز له روايته شفاها بتأني فلان * وفيما كتب اليه
 ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمأولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه
 اضافة فعل التحديث والخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازى فلان او ابأنى اجازة
 والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه * وذكر في رسالة ابى الوفاء ان الرواية بالاجازة
 تقول اجازى فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرنى فلان بن فلان
 اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا تلتفظ شيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه
 لم يلتفظ له بالخبار والتحدث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اى لم يعلم المحال في الكتاب فان كان
 الكتاب محتملا للزيادة والقصان غير مأون عن التعمير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأونا
 عن التعمير غير محتمل للزيادة والقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابى حنيفة
 ومحمد ويحل ويصح عند ابى يوسف رحمه الله واصل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم
 في كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة
 الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتبه وختمه قبل وان لم يعرفوا
 ما فيه وهو قول ابن ابى ليلى لان كتاب القاضى الى القاضى قد يشتمل على اشياء لا يجزم ان يقف
 عليها غيرهما ولهذا يحتم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتبه وختمه فلم يشترط علمها
 بما فيه * وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك
 ان يقول اجازى فلان
 ويجوز ان يقول
 حدثنى او اخبرنى
 والاولى ان يقول
 اجازى ويجوز اخبرنى
 لان ذلك دون المشافهة
 واذا لم يعلم بما فيه
 بطلت الاجازة عند ابى
 حنيفة ومحمد رجما
 الله وصح في قياس
 قول ابى يوسف رحمه
 الله واصل ذلك في
 كتاب القاضى الى
 القاضى والرسائل
 ان علم ما فيهما شرط
 لصحة الاشهاد عندهما
 خلافا لابى يوسف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فليس كتاب اخر على حدة فاما ما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط * وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد به ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابن يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما يجوز ذلك) اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به * حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتفون من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد * وفي نكاح مختلفات القاضي الغني رحمه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود * وذكر في التوقييم والغنية الاختلاف في الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانقاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة * ويحتمل الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التماسك والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتسر لطلب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تغير فنجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة * وذكر ابو عمرو والدمشقي في كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان الجيز طالبا بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص تأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها * وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطاً وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر الملاحى عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفي شيء معين لا يشكل اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها التأكيد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجازته له التحدث به عنه فليس له ان يتحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته * وذكر ابو عمرو والدمشقي ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما المناولة القرونة لاجازة وهى اعلى انواع الاجارة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه او يقول خذوه والسخه وقابل به ثم رده الى اوتحو هذا * ومنها ان يجئ الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف به فيقظ بمعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حداثى عن فلان او روايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المداولة وهذه المداولة المتقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابى العالوية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه ينحط عن درجة التحديد لفظا والاخبار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اقتصروا فى الحلال والحرام فلم يرد سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعى والاوزاعى والبويطى والمرنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيته عنه وجارله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يبق معه بموافقة لما تاولته الاجارة على ما هو معتبر فى الاجازات المجردة عن المداولة * ثم ان مل هذه المساولة لا يكاد يظهر لها حصول مزينة على الاجارة من غير مساولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأبير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث فى القريم والحديث يرون لذلك مزينة معتبرة * ومنها ان يأتى الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجرلى روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان يظن فيه ويتحقق روايته لجمعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة فحينئذ يجوز الاعتماد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما فى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثى مع براءتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسا والدنى المداولة المجردة عن الاجازة بان تاوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثى او من سماعى ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مساولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعلها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحد بن الدين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابى نصر بن الصباغ وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنه) اى انما يجوز الرواية من غير علم ما فى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير بوث الاجواز اذا كل الكتاب ما مؤنونا عن الزيادة والقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والقصان

قائمة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لسانا كثيرا احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بحجة تحمل الامامة فيها قبل ان نصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع وليفهم لم يجزله ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفي صحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس يتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما رعت اية الاسارة لنسوية في قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لرب الناس من التعليم اعتمدا على صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهادا فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل في طلبه وانقطع عنه * وقبح لباب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجارة والمأولة بدون علم نظير سماع الصبي الذى ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فالما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وساع ذلك فيه فدل ذلك على صحتها على ما سيأتى بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذى ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان بمجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى جليسه لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا ونسب الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو والدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لعين في معين مثل ان اجرت لك الكتاب الغلاني او ما استملت عليه فهرستي هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن المأولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والمأولى ان يجيز لعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعانى او جميع مروياتى والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا ويجاب العمل بما روى بها * والله ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجرت لمسلمين او ليكل احد اولم ادرك زمانى وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجارة مما كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتب وابو محمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم نزلوا نسمع عن احد من يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى
حنيفة ومحمد رجهما
الله ويحتمل ان يكون
قول ابى يوسف مثله
ايضا لان السنة اصل
في الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم
وفي صحيح الاجازة
من غير علم ومعرفة
رفع الابتلاء وحسم
لباب المجاهدة وقبح
لباب التقصير والبدعة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهى اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرما مقابله ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايتك عنى ثم تملكه اياه او يقول خذها والسخه وقابل به ثم رده الى اوتحو هذا * ومنها ان يجئ الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثى عن فلان او روايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايتك عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المناولة وهى المناولة المتقرنة بالاجازة حالة محل السماع الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المناولة وهى المناولة المتقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبى وقتادة وابى العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منخط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا فى الحلال والحرام فليرده سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعى والاوزاعى والبويطى والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ماتحملة وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقة لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر فى الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزينة على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث فى القريم والحديث يرون لذلك مزينة معتبرة * ومنها ان يأتى الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فناولنيها واجزلى روايتك فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجمعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة فحينئذ جاز الاعتماد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما فى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثى مع براءتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والنانى المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثى او من سماعى ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايتك عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها وعلها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجزوها وسوغوا الرواية بها وحتى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابى نصر بن الصباغ وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنده) اى انما يجوز الرواية من غير علم ما فى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير نبوت الجواز اذا كان الكتاب مأثورا عن الزيادة والقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والقصان

حامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما فى الكتاب فى قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لانهما اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلوجه للحكم بحجة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجزله ان يروى فى الاجازة التى هى دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفى صحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس يتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشق فى ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما نعت ليه الاشارة لنبوية فى قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين ، فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتمد على صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهد فان طلب العلم جهادا فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل فى طلبه وانقطع عنه * وقبح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذى ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل فى الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سياتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذى ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى جلسهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة وكذلك ههنا * ونين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو والدمشقي فى كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين فى معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلانى او ما شئت عليه فهرستى هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف فى جوازها انما الخلاف فى غير هذا النوع * والثانى ان يجيز لمعين فى غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعانى او جميع مروياتى والخلاف فى هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجوز الرواية بها ايضا واجباب العمل بمروى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكل احد او لمن ادرك زمانى وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون بمن جوز اصل الاجازة نعم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم يزول ولم يسمع عن احد من يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى
حنيفة ومحمد رجهما
الله ويحتمل ان يكون
قول ابى يوسف مثله
ايضا لان السنة اصل
فى الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم
وفى صحيح الاجازة
من غير علم ومعرفة
رفع الابتلاء وحسم
لباب المجاهدة وقبح
لباب التقصير والبدعة

فروى بها ولا عن الشرزمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتمالها * والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عنى كتاب السنن وهو يروي جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك ثم لا يبين فهذه اجازة فاسدة لافائدة لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولن يولده او اجزت لك ولولدك وله قبك ماتا سلوا كان ذلك اقرب الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم ببناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابده * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار حمله بالجواز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له * وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها سنه او تميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يميز لغة ثب عنه ولا يصح سماعه والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المميز للمجاز له ان يروي عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يميزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسنانهم وحال تميزهم ولم يهرهم اجازوا ولن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد * والسادس اجازة ما لم يسمه المميز ليرويه المجاز له اذا تحمله المميز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبره عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروي بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع سموعاته مثلا ان يروي ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك بمجازي واجزت لك روية ما اجيز لي روايته ومنع ذلك بعض من لا يعبده من المتأخرين باعتبار ابا متناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك) اى وكالات تحمل الرواية بالاجازة لمن لا معرفته بالمجاز لا تحمل الرواية بالاسماع لمن جاس مجلس السماع * وهو يشغل اى يغفل عنه بسبب نظر في كتاب غير الذى يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهرى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ الامام المحقق جمال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشته لفظيها فقبل النظر وفي تلك النسخة العتيقة فنظر واذا هي شرح الطحاوى يستمع صاحبه عليه صحيح البخارى * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبدالرحيم بن على

واما ذلك نظير سماع الصبي الذى ليس من اهل التحمل وذلك امر يتركه لا طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا واما من جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذى يقرأ او يخطب قلم او يعرض عنه باهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وتحاف عليه ان يحرم خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة بمنه ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولما شرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاکرام قال ولقيت من شايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكن كتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت فيه ووضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثل بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فالما من يحازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا من يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان ووقوع في اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا من لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والإثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعبا يئنه من الكلام ويحتاج اليه مراعاة للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان اخطأ من عنده لا يبلع ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والتزهد فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر يقن واعرف فهو اجبن واخوف ومن كان فيه اجمل واغمر فهو فيه اغفل واجسر وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث وشايخه قد تعذر الوفاء في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمجازة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخبر غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البيهقي ان الاحاديث التي قد سحقت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شي منها على جبهتهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب السريعة حفظها من جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والجهة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحديثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شر فالنينا المصطفى صلى الله عليه وسلم وقوله الاما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويفعل من حيث المعنى اى الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الامقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفو الان مواضع الضرورة مستثناءة عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر في طرف السماع قسما آخر لم يذكره في التفسير الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع * فقال واذا صح السماع اى حصل اما بقراءة المحدث او بقراءة نفسه عليه او بالكتابة اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالملوثة * وجب حفظ السمع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ وذلك اى الحفظ نوعان ايضا

واذا صح السماع
وجب الحفظ الى
وقت الاداء وذلك
نوعان ايضا

كالمسماح والتبليغ فان كل واحد قسمان * تام اى كامل * ومادون التام عند المقابلة به يعنى قصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم الثانى الذى انقلب عن يمينه اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتكن الخلل فيه * اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماح الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب لتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه * وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب بركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية * فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم الخنسي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ايج لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء فى الحديث * قيدوا العلم بالكتاب * اى بالكتابة وذكر ابو عمرو وجه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين فى جواز كتابة الحديث ففكرها عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدرى فى جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم * فالجدة للفريق الاول ماروى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لا تكتبوا عنى شيئا الا القرآن ومن كتب عنى شيئا غير القرآن فليحمده * اخرجه مسلم فى صحيحه والحة للفريق الثانى حديث ابى شاة النبى فى التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام قبح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم * اكتبوا لى شاة * ولعله صلى الله عليه وسلم اذن فى الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه محافظة الاتكال على الكتاب * او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بحرف القرآن واذن فى كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولو لا تدوينه لدرس فى العصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الابداس * وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبى عليه السلام * وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثانى * وهذا اى الذى نشرع فيه

باب الكتابة والخط

* وهما واحد * وهذا اى هذا القسم او هذا الباب يتصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة * وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتدكر بالظرفيه ما كان مسموعا له * وما لم يكن كذلك * لان المقصود هو الذكرك فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر فى الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معقولانه لواعترافى حق عدم جوارئ الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب فى الانسان ولا يمكنه الاحترار عنه الابحرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق لتذكره وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

(واتما)

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثانى رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة فى الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل الذى انقلب عزيمة وما يكون اما لا يفيد تذكره اما الذى يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خطر رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحترار عن النسيان غير ممكن

* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان مخصصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل * سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لابي رضى الله عنه * هلاذ كرتنى * واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره * قوله تعالى * سنقرئك فلا تنسى * اى ذمك القرآن ونجعلك قارئه فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب * وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسىك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى * ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك * وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لا عطيتك كل ماسآت الا ان اشاء ان امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله (واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا) بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحيفه رجه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظره لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها كذا الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه * ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ * وذكر ابو الحسين في المعتمد اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نجه او حده به وتذكر الفاظ قرأه ووقتها ولم يتذكر جازت الرواية والاخذ به لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في الكتاب او سمعه منه * وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامر بن تجوزها على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شك * وان لم يتذكر سمعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يعلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رجه الله لا يجوز له ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رجهم الله يجوز له الرواية ويحجب العمل به لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز منه ان يغيرهم قوله (وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول) اى بتحقيق الاعتماد على الخط وعدمه في دلالة مواضع فيما يجد القاضى في ديوانه من صحيفه فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة * وما يكون في الاحاديث كما بينا * وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة * والعزيمة اى الاصل في هذا كما قاله ابو حنيفة رجه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتغير القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا فان اباحيفه كان يقول لا يحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تغد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يغد للقلب ذكرا كان هدر او انما يدخل الخط في ثلاثة فصول فيما يجد القاضى في ديوانه بما لا يذكره وما يكون في السن والاحاديث وما يكون في الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابى حنيفة رجهما الله عن ابى يوسف انه لم يعمل به في ذلك كله وروى عن ابى يوسف انه يعمل به في ديوان القاضى وروى ابن رستم عن محمد بن يعقوب بن ابي حنيفة في الكل والعزيمة في هذا كما قاله ابو حنيفة

ولهذا قلت رواياته والرخصة فيما انفصرت الكتابة للحفظ عن ممة ولا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع
ما يكون بخط موثق بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف (٥٢) لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط مجهول

وذلك كله ثلاثة انواع
في الحديث والصكوك
وديوان القاضى اما
ابو يوسف فقد عمل
به في ديوان القاضى
اذا كان تحت يده
للا من عن التزوير
وعمل به في الاحاديث
ان كان لهذا الشرط
واما اذا لم يكن في يده
لم يحل العمل به
في الديوان لان
التزوير في يده غالب
لما يتصل بالمظالم
وحقوق الناس واما
في باب الحديث فان
العمل به جائز اذا كان
خطا معروفا لا يخاف
عليه التبديل في غالب
العادة ويؤمن فيه
ان الخط لان التبديل
فيه غير متعارف
والمحفوظ يبدل الامين
مثل المحفوظ بيده
واما في الصكوك
فلا يحل العمل به
لانه تحت يد الخصم
الا ان يكون في يد
الشاهد وكذلك قول
محمد رحمه الله الا
في الصكوك فانه يجوز
العمل به وان لم يكن

الاعلم والخط يشبه الخط شيئا لا يمكن التمييز بينهما في صورة الخط لا يستفيد علما من غير
تذكر بل يقع البناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبار
تلك الشبهة بنسبان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور
دون المعاني الا ترى انا لا نقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها
يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح
والطلاق والعنق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيما قاله يعني ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ما قاله ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة
ولرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد
سقط وذلك بطريقي الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمأولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة للحفظ
اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة * ويجوز ان يكون اللام للاحقة اي صارت الكتابة التي عاقبتها
الحفظ والتذكر عزيمة * الضمير في يده في المواضع الثلاثة تراجع الى ما يرجع اليه الضمير في بخطه
* وذلك كله ثلاثة انواع اي جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * واما ابو
يوسف فقد عمل به اي بالخط الذي لا يفيد تذكرا * في ديوان القاضى * الديوان الجريدة
من دون الكتاب اذا جعها لانها قطع من القرائيس مجموعة * ويروى ان عمر رضى الله عنه
اول من دون الدواوين اي رتب الجرائد للولاية والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده
مخوما بخطه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضى لكثرة اشتغاله يجز عن ان يحفظ كل
حاشية ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان
الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يجزله الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الخرج
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قطرة مخنوما بخطه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر
انه حق وانه لم يصل اليه يد غيره ولا زيادة فيه والقاضى ما مورب اتباع الظاهر فجازله العمل به
وان لم يحصل التذكر * وعمل به اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا لتذكر الصفحة الرواية
لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في يده اي ديوان القاضى غالب * لما يتصل اي
لانصالة وما صدرية يعني ديوان القاضى يتعلق بالمظالم وهي جمع معطلة بكسر اللام وهي
ما تطلبه عند الظالم * واما في باب الحديث فان العمل به اي بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان
خطا معروفا مونا عن التبديل والعاط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه يسد امين مثل
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه * فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتعبير فيه فلا يحل الشهادة امام
يتذكر الحاشية حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

في يده استحيانا توسعة على الناس اذا احاط علمانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر (الامن)

الامن حينئذ عن التبديل كالمسجل الذي في يد القاضي * وكذلك قول محمد ابي ومثل قول ابي يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغيير فانه لو ثبت يثبت بالخط والخط فلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهارة لقدرته خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لاحكامه ولا اعتبار لتوهم التغيير فاراه اثرأ يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (يبقى فصل) يعنى يبقى فصل لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى آخره * قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجدانية وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويحب ان يرويه عنه او يورده في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه * ثم الفرق بين هذا القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع الغير * وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا حله ان يروي ويقول اخبرنا فلان فلان فها كذلك * والاصح انه لا يزيد على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر تسمي الأئمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي مشهورة في ايدي الناس لأبأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان ، وذكر التزالي رحمه الله في المستصفي اذا رأى مكتوبا بخط ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروي عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا في كتاب بخط ظنت انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقبل قوله ولكن لا يروي عنه مالم يسلطه على الرواية بصرح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلا فرأى فيه حديثا فليس له ان يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بصحتها دون ان يسمعا

يبقى فصل وهو ما يحدث بخط ابيه او بخط رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول و وجدت بخط ابي او بخط فلان لا يزيد عليه فاما الخط المجهول فعلى وجهين اما ان يكون مفردا وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف فان شك في شئ فليترك الرواية فاذا كان في مسوماته من الزهري مثلاً حديث واحد شك في انه سمعه من الزهري ام لا لم يجوز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم فعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التبس عليه حينه فليس له رواية شئ من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن * وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على العلوم فيما يمكن فيه المشاهدة يمكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا سيبل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموماً الى جماعة) يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان فلان بن فلان و فلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حل له ان يروى لانتفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثل ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واطهر كذبه اذا نسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً * ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة بمهولة بان وجده مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في بعض مصنقاته فيما ظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوباً مجهولاً مفرداً لا يحل له ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط بمهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب قلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل * قال سمس الأئمة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تعالى * الامن شهد بالحق وهم يعلمون * وقال عليه السلام * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع * والنسبة تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموماً الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كال معروف والله اعلم واما طرف التبليغ فقسمان ايضاً عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما الرخصة فالنقل الى اللفظ يختاره الناقل وهذا

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

قال بعض اهل الحديث لارخصة في هذا الباب واطه اختيار ثعلب من أئمة اللغة قالوا لان النبي صلى الله عليه وسلم

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

* المتون جمع متن وهو مادون الرئيس من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث * واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

ما قرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة * وان لم يكن افظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام * ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنتينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجاعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازى من اصحابنا * وتمسكوا فى ذلك * بالنص وهو قوله عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداءها كما سمعها ولانه لفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام * نضر الله امرأ * حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد فى جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالتشديد اى نعمه * وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون فى ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه * ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من ينسبه فى آية او خبر لفوائده لم ينسبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائده اللفظ فى الحلال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتى جوامع الحكم وكان اوضح العرب لسانا واحسنها بياناً فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوى يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوى ايضا بالطريق الاولى لان التغيير فى لفظ غير الشارع ايسر منه فى لفظ الشارع ولجاز ذلك فى الطبقة السالفة والرابعة وذلك يفضى الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد فى تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا اتوا لت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتاً فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة * ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى نعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التى لها نظائر فى اللغة اذا تحققتا وجدت كل لفظه منها مختصة بشئ لا يشار لها صاحبته فيه فن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيع عن المراد والذهاب عنه * ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر فى قوله واطنه اى انظر هذا اقول اختيار نعلب انه هو المنفرد باستخراج هذا الدليل * والتبديل والتحريف فى قوله فلا يؤمن فى النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير * وتمسك الجمهور فى تجويزه فى الجملة اى فى تجويزه فى بعض الصور على الخصوص لافى تجويزه على العموم * بما روى يعقوب بن سليمان النبى عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا نبأنا واهاتنا يا رسول الله اننا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك

قال نضر الله امرأ
سمع منى مقالة فوعاها
واداءها كما سمعها ولانه
صلى الله عليه وسلم
مخصوص بجوامع
الكلم سابق فى
الفصاحة والبيان فلا
يؤمن فى النقل
التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم * اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس * كذا
 رأيت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب
 الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وبتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
 والنواهي بالفاظهم * مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا
 كنا سفرا ان لا نزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث * وما روى ابو محذورة رضى الله عنه انه
 عليه السلام امره بالترجيع * وما روى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ
 وسماء فويسقا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص
 في العرايا * وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع اثمار حتى تزهى * وما روى
 ابو هريرة رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم بن
 حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة
 لا تحصى فحكوا، عانى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام
 افعلوا كذا او لا تفعلوا كذا * وكانوا يتقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد
 في واقعة معينة بالفظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد
 الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترجم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له * قد تحجرت
 واسعا * وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا * ومنزل ما روى في الحديث الذي رواه
 مسلم رحمه الله امرأ مكان نصر الله وروى قرب حامل فقهه لافقه له . كان غير فقيهه وام ينكر
 عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجاما منهم على الجواز * وما روى عن ابن مسعود
 وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم او نحو امده او قريبا منه وام ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجاما
 على الجواز ايضا * وباتا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
 في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عايتها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وما ذكروها
 الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان
 الاجماع منعقد على جواز شرح النسخ للجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية
 فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما
 بينها وبين العجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه
 لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة وام قلتم بانه بعد التفسير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة *
 قلنا لان سفرا رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون او امره ونواهيها الى البلاد بلغة تهم
 ويعملونهم النسخ بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولقد قيل ان يقول جواز التفسير
 بلغة اخرى لا يبدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي
 الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الاترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز وام يجوز

وقال صامة العلماء لا بأس
 بذلك في الجملة رخصة
 لاتفاق الصحابة على
 قولهم امرنا رسول
 الله عليه السلام بكذا
 ونها ناعن كذا
 ومعلوم عن ابن
 مسعود وغيره قال
 رسول الله عليه السلام
 كذا او نحو امده قريبا
 منه وفي تفصيل
 الرخصة جواب عما
 قال وهذا لان النظم
 من السنة غير معجز
 وانما النظم لمعناه
 بخلاف القرآن

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر
من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿ ٥٧ ﴾ يحتمل الجواز ومشكلى او مشترك لا يعمل به الا بتأويل

ويجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوليت جوامع الكلم ففى خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصيرة بوجوه اللغة ان يتقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما ففسرا امن فيه العلط على اهل العلم بوجوه اللغة فبنت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان المظم مجز قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك بركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة

نقله بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لا يصح * وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح ادائها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ماتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالا يجوز بالمعنى * وهو معنى قول الشيخ وهذا لان المظم من السنة غير مجز الى آخره اى اذا لم يكن مجزا لا يكون مقصودا قوله (والسنة في هذا الباب) اى في النقل بالمعنى * ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على تفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن * كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيم قال الغزالي رحمه الله انما جاز النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ماروى عنه جلس واقام لفظ العلم مقام المعرفة والاستطاعة . كان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها * جوامع الكلم هى الالفاظ اليسيرة التى تجمع المعانى الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى انه قال * فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لى انما وجمعت لى الارض مسجرا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختمت لى اليبون * وانما ثبت ذلك اى الترخص بركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ماروى عن النبي عليه السلام انه قال لابي رضى الله عنه * يا ابي ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فردت ان هون على امتى فرد الى الثانية اقرأ على حرف فردت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف * وتام الحديث فى المصايح * غير ان ذلك اى الترخص الذى ثبت فى كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهى التى لم تبق العزيمة فيها مسروعة . مل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخلف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل او الامسروعا ولم يتبق له او اوية بل ساوى الاحرف الباقية فى اقرائية واحراز النواب وسائر الاحكام لان يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة * وهذه اى الرخصة الثابتة فى نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كاولوية الصوم فى حق المسافر من الاطوار واولوية الصبر على القتل فى حق المكروه على الكفر من اجراء كلمة الكفر * واما القسم الثانى وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والنقح * من خصوص او مجاز بيان لما احتتمه اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ر بما يتقله الى عبارة لا تكون فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكرات ما يقطع احتمال

فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لا يؤمن عليه ان يتقله الى المالا يحتمل ما احتتمه اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد وعلنه يزيد واما فضل بعنايه فقها وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم * مثله قوله عليه السلام * من بدل دينه فاقله * فوجبه العموم لان كلمة من تناول الذكرو الانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذا لاتی، الصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلولا يمكن لنا نقل معرفة بالفقده بما ينقله بلفظ لم يبق فيها احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحيث يفسد المعنى * وقوله عليه السلام * لا وضوء لمن لم يسم * فان موجهه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد للدلائل دلت عليه فلولا يمكن لنا نقل بالمعنى قبيها بما ينقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اي الناقل يريد عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشكل والمبتدأ فلا يخل بنقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام * الطلاق بالرجال * فان معناه ايجاد الطلاق واستتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك و. نل قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اي نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يخل بنقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم بنبغي ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام * الخراج بالضمان * اي غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لسان العرب * وفي الفائق كل ما خرج من شيء فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دمه ونسله * وقوله عليه السلام * الغرم بازاء العنم * العجماء جبار : لا ضرر ولا اضرار في الاسلام * البينة على المرعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم الامة وفقه السريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر * لكن هذا اي عدم الجواز الذي دل عليه غوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا الظم على ما روى انه قال * اوتيت جوامع الكلم * اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسع نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه يقيين وادخله الى عبارته ما نأمن القصور في المعنى المطلوب به وثيقن بانقص في الظم الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ايسر بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل للمران الجميل مما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمثابه ما انسد هائنا باب در كه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمان قديصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ويعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

(باب تقسيم الخبر من طريق المعنى) وهو خمسة ﴿٥٩﴾ اقسام ما هو صدق لاشبهه فيه وهو خبر الرسول

عليه السلام وذلك

هو المتواتر منه وقسم

فيه شبهة وهو المشهور

وقسم محتمل ترجيح

جانب صدقه وهو

ما مر من اخبار

الاحاد وقسم محتمل

عارض دليل رجحان

الصدق منه ما لو جب

وقفه فلم يقم به الحجة

وذلك مثل ما سبق

من انواع ما يسقط به

خبر الواحد والقسم

الخامس الخبر المطعون

الذي رده السلف

وانكروه وهذا

القسم نوعان نوع لحقه

الظن والتكثير من

راوى الحديث ونوع

اخر ما لحقه ذلك

من جهة غير الراوى

وهذا

﴿باب ما لحقه التكثير من قبل الراوى﴾

وهذا النوع اربعة

اقسام ما انكره

صريحا وانانى ان

يعمل بخلافه قبل

ان يبلغه او بعد ما بلغه

اولا يعرف تاريخه

كما سمها * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان البى عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لان المبحوز القل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما يجوزناه فيما لا يحتمل الاوجهما واحدا بشرط ان يكون الناقل طالما باوضاع الكلام او فيآله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعاً بين العربية والفقه واذ كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر وليس سدا ان التادية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعاء من حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لانه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿باب تقسيم الخبر من حيث المعنى﴾

* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فنترع في بيان القسم الثانى * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لبااعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوى لا صورى قوله (وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما لو جب وقفه) اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة ويمنع عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿باب ما لحقه التكثير من قبل رواية﴾

* التكثير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه + وفي الصحاح التكثير والانكار تغيير المسكرة كان المروى عنه بالظن والتكذيب بغير المسكر الذى ارتكبه الراوى على زعمه قوله (اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين + اما ان انكره المروى عنه انكار جاحده كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لاعرفه ونحو ذلك + ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للفرع في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدائهما لثبوت بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كيبنتين متكائيتين متعارضتين لم تقسلا ولم تسقط عدائهما فآئدته

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان تمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقد لا يسقط العمل به وقال بعضهم لا يسقط العمل به وهذا شبهه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلافاً (٦٠) فمهما في شاهدين شهداء على القاضى بقضية

وهو لا يذكرها فقال
 ابو يوسف رحمه الله
 لا تقبل وقال محمد
 تقبل اما من قبله فقد
 احتج بما روى في
 حديث ذى الديدن
 ان النبي عليه السلام
 لم يقبل خبره حيث
 قال اقصر الصلوة
 ام نسيتها فقال كل
 ذلك لم يكن فقد قال
 بعض ذلك قد كان
 وقال لابي بكر وعمر
 احق ما يقول ذو
 الديدن فقالا نعم فقبل
 شهادتهما على نفسه
 بما لم يذكر ولان
 النسيان محتمل
 من المروى عنه بخلاف
 الشهادة لانها لا تصح
 الا بتعميل الاصول
 فلذلك بطلت بانكارهم
 والجهة للقول الثاني
 ما روى عن عمار بن
 ياسر انه قال لعمر
 اما تدكر حيث كما
 في ابل فاجنبت
 فتمسكت في التراب
 فذكرت ذلك
 لرسول الله عليه

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكر في القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا وابدن حنبلي في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه الاول وهو مختار القاضى الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالتواضع * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان هدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى مما يلابه الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزواج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا الوقال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فانتكأ عليها كأنه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فها باه ان تكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو الديدن قال يا رسول الله اقصر الصلوة ام نسيت فقال * كل ذلك لم يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق ما يقوله ذو الديدن * فقالا نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى الديدن ثم امر به حتى عمل بقول الناس او يقول ابي بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلم يبق حجة بعد الرد للمعمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واطن الشيخ * قال الواقدى اسم ذى الديدن عمرو بن عبدود وقيل اسمه عبدعرو بن بصله * وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم بدر * وقال القتيبي ذوالشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذى الديدن واسم ذوالديدن عمير بن عبدعمر * وقال القتيبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا * وقيل لقبه الحزباق * وبان حال كل واحد منهما محتمل فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذا النسيان قد يروى شيئا غير ثم ينسى بعد مدة فلا يذكرة اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان صدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجع من جهة الصدق في خبر الراوى بعد التنبه بالنسيان الاخر كما لا يبطل بعمته وجنونه فحل للراوى الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التعميل فاذا انكر الاصل سقط التعميل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فبينة على السماع دون التعميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان بكيفك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا ان خبر (ولم) الواحد يرد بتدبير العارة فكذب الراوى وعليه مداره اولي وحديث ذى الديدن ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره مع من يدكره وعده وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه سبق السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقوم * واحتج من رده بما روى عن عبار بن ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لا يرى التميم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل يعنى ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمكنت في التراب اى تمرخت فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهودا لحادثة ولم يتذكر هو مارواه وكان لا يرى التميم للجنب بعد ذلك * وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غربا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبما كان الراوى يقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتج به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا ثبت الرواية وبدون الرواية لا ثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحمل غيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروى عنه * واما حديث ذى الدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لولم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوى الاصل ينظر في نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عاداته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلمنا نسي الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تنبى على الظواهر لاعلى النوادر كذا في التقوم قوله (والحاكى يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعنى كما بنوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك ثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يشين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقوم ايضا * لكن هذا اما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلوا فيه انه مردودا كما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطا والحاكى يحتمل
النسيان بان سمع غيره
فنسيه وهما في
الاحتمال على

والتسم الثالث ان يعين بعض ما أحتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقد لا يسقط العمل به وقال بعضهم لا يسقط العمل به وهذا اشد وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلافاً (٦٠) فهما في شاهد من شهداء على القاضي بقضية

وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روى في حديث ذى الديدن ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال افصرت الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابي بكر وعمر احق ما يقول ذو الديدن فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت باخبارهم والحجة للقول الثاني ماروى عن عمار بن يامر انه قال لعمر اماند كرحيت كما في ابل فا جنبت فتمسكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكرفي القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنهم وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسبه فلا يسقط رواية الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا وحاد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالموايد * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتنى ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له الزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها الزوج بزواج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فأتى عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فها باه ان تكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذوالديدن قال يا رسول الله افصرت الصلوة ام نسيتها فقال * كل ذلك ام يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق ما يقوله ذوالديدن * فقالا نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى الديدن ثم امر بتدخينه حتى عمل بقول الناس او يقول ابي بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واطم الشيخ * قال الواقدى اسم ذى الديدن عمرو بن عبدود وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله * وقيل اسمه ذوالسمالين استشهد يوم بدر * وقال القتيبي ذوالسمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذى الديدن واسم ذوالديدن غير بن عبد عمرو * وقال القتيبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا * وقيل لقبه الخزباق * وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المسكر يحتمل النسيان والعفلة اذا النسيان قد يروى شيئا غيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان صدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجم من جهة الصدق في خبر الراوى بعد ان ثبت نسيان الآخر كما لا يبطل بوعته وجنونه لحال الراوى الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان ميناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فثبينة على السماع دون التحميل الاترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان بكيفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا ناقدينا ان خبر (ولم) الواحد يرد به تدبير العادة فكذب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى الديدن ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل به كره وعنده وهو الظاهر من حاله فاما كان تقر على

ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمعت في التراب اى تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهودا لحادثة ولم يتذكر هو ومارواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة * وحققة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولاً به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينبغي به رواية الحديث او يصير هو مناقضاً بانكاره ومع التناقض لا ثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلاً ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروى عنه * واما حديث ذى اليمين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوى الاصل ينظر في نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلاً بذلك الخبر رده وقلياً نسي الانسان شيئاً ضبطه نسياناً لا يتذكر بالتذكير والامور تبني على الظواهر لعل النواذر كذا في التقويم قوله (والحاشي يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان يحتمل من المروى عنه يعني كإبتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بترك الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا * لكن هذا اما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلطوا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذوب لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطا والحاشي يحتمل
النسيان بان سمع غيره
فنسيه وهما في
الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حينئذ
 لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر في الحصول في هذه المسئلة ان راوى
 الفرع اما ان يكون جازما بالرؤية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالنكار
 او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضوا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على
 الظن انى رويته او الاغلب انى ماروته او الامر ان على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان
 يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن
 انى سمعته منك فان جزم الاصل بأبى ماروته لى تلك تعين الرد * وان قال اظن انى ماروته لى تلك تعارضوا
 والاصل العدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه بقوله * والضابط انه اذا كان قول
 الاصل معادلا لقول الفرع تعارضوا واذا ترجح احدهما على الاخر فالتعريف هو الراجح قوله
 (ومثال ذلك) اى مثال الحديث الذى انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل بن
 ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدتين فان
 عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم
 يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عنى * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار
 سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهل حدثني ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك
 بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه
 ما يدل على وجوب العمل به * غاية انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان
 حدثني الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث
 عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
 عن عايشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اما امرأة نكحت
 نفسها بغير اذن وليها فتكاحها باطل * الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريح * فلما رده المروى عنه
 وهو الزهري لم يقر به الحجّة عند ابى حنيفة وابى يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد
 رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كدل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضى
 بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولى
 لاحاديث اخرى وفيه مثل قوله عليه السلام * لا تكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي
 التى تكح نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خائب وولى
 وشاهد اعدل * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولى * ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما
 غير ممول بها لمعارضتها باحاديث اخرى مثل ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال * الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها *
 * وما روى عن على رضى الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فاحصوها
 الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام * ليس للولى مع الثيب امر * وغيرهما من الاحاديث

السواء ومثال ذلك
 حديث ربيعة عن
 سهيل بن ابي صالح
 في الشاهدين واليمين
 ان سهيلا سئل عن
 رواية ربيعة عنه فلم
 يعرفه وكان يقول
 حدثني ربيعة عنى
 ومثل حديث عايشة
 رضى الله عنها عن
 النبي عليه السلام ايا
 امرأة نكحت نفسها
 بغير اذن وليها فتكاحها
 باطل رواه سليمان بن
 موسى عن الزهري
 وسأل ابن جريح عن
 الزهري عن هذا
 الحديث فلم يعرفه فلم
 يقر به الحجّة عند ابى
 حنيفة وابى يوسف
 رحمه الله ومثال
 ذلك ان ابا يوسف انكر
 مسائل على محمد
 حكاه عنه في الجامع
 الصغير فلم يقبل شهادته
 على نفسه حين لم يذكر
 وصح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط * ورأيت في نسخة نقلها عن خط الشيخ
الامام سيف الحق والدين البخارزي رحمه الله ان مدار حديث * اما امرأة تكلمت نفسها بغير
اذن وليها * علي سليمان بن موسى الدهشقي صاحب الماكير ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم
السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى * ويسألونك عن الجبال
* واسألهم عن القرية * فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الضمير
في قوله وسأله ابن جريج كإوقع في بعض النسخ لوجهه بل الصواب وسأل ابن جريج
الزهري عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اي مثال انكار المروى عنه في غير الاحاديث
ماروى ان ابابوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابويوسف رحمه الله فلما عرض علي ابي
يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك
محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابويوسف شهادة محمد علي نفسه لماسم يذكره
ولم يتمد علي اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اي اصر على ماروى ولم يرجع عنه بانكاره
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من
مذهبه * واختلف في هدد تلك المسائل فقيل هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف
محمول على الاختلاف العرض وجيهها مذکور في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله
قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه
لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية *
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافاً يقين اي لا يحتمل ان يكون مراد امان
الخبر بوجهه او لا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجد ذلك جرحاً في الحديث
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهباً وانه ترك ذلك الخلف بالحديث ورجع اليه فيحمل
عليه احساناً للظن به الاتري ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين باحتمالها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل
قوله تعالى * ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح * الآية وان كان العمل او القنوي
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف يقين * فان ذلك اي الخلف
* جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف لوقوف علي انه منسوخ او ليس
بنايت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس
بنايت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلعة المبالاة والتهاون بالحديث
او لقلعة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً وكان فاسقاً او ظهر انه كان
مغفلاً وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار فاسقاً بالخلاف فتصرا عليه
فلا يقدح ذلك في قبول ماروى قبله كالمات او جن بعد الرواية * فليسا قد بلغ الحديث اليها

واما اذا عمل بخلافه
فان كان قبل روايته
وقبل ان يبلغه لم يكن
جرحاً لان الظاهر انه
تركة بالحديث احساناً
للظن به واما اذا عمل
بخلافه بعده مما هو
خلاف يقين فان ذلك
جرح فيه لان ذلك
ان كان حقا فقد بطل
الاحتجاج به وان كان
خلافه باطلا فقد سقط
به روايته الا ان يعمل
بعض ما يحتمل الحديث
علي ما بين ان شاء الله
تعالى واذالم يعرف
تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لانه حجة
في الاصل فلا يسقط
بالشبهة وذلك من
حديث عائشة

بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحل وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محذور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه * وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحياة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما * وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل ييقن وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية والبلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل * ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجوهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله (وذلك مثل حديث عائشة) اى الحديث الذي عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذي ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امنلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة رضى الله عنها اوترعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتلكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امر اى قضيتيه فقررت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التمليك الذى لا يكون الا عن صحة السكاح وثبوته استحمال ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فبنت فساد ما روى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الانار * وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان انعقد بعبارةها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت ، اويقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك السكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك الطريق الاولى قوله (ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعلمه بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به الحجة * فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

رضى الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اراه يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

الروايات * اليه اشير في شرح الاثار قوله (واما عمل الراوى ببعض محتملاته) اى محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك ردمه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحججة هى الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التأمل والظر فيه فان انضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ايس في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقتوال فان البايع اذا قال بعث والمشتري اذا قال اشترت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعث عبدى بكذا فلا يخاطب ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افتراق لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابى يوسف رحمه الله * والثانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فعمل هذا الحديث رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقبله قام يمشى ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال وتأويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر بما انضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القبيل حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال « من بدل دينه فاقتلوه » اى دين الحق فكلمة من عامة تناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناد عن ابن عباس رضى الله عنهما « لا تقتل المرتدة » فلم يعمل الشافعى رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعى رحمه الله يوافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس وانبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لالتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله عنهم بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشى آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعمالا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحد لان

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه * وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث * ٦٦ * وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين

ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه او لا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بالتفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به او لا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فنال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام فقد حلف عمران لابني احد ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنيقنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة وميناه على

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا * ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القبيلين * ورأيت في المعتمد لابن الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوي للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب التصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده * وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوي اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتملي الظاهر جلت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه جل ماروام ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما * وقيل ان لم يكن المذهب الراوي وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب التصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص اوقياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب التصير اليه والافلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم التصير الى تأويله كما اصرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوي فان بيانه اولى والله اعلم

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه *

قوله (اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثاني وهو ما يلحقه الكثير من ائمة الحديث * اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فنال ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام * اي حدزنا غير المحصن بقير المحصن * وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لانني احدا ابدا فلو كان النفي حدا للمحلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم . بيت الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالاجاع * وكما نفي عمر رضي الله عنه نضربن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول * هل من سبيل الى خمر فاشربها * او من سبيل الى نضربن حجاج * والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ما ذنبني يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك * وقال علي رضي الله عنه كفى بالنيقنة ولو كان النفي حدا لاسماه نيقنة * وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بخلافه بعض الائمة من

الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لاننا تلقينا الدين منهم (الصحابة) فيبعد ان يخفي عليهم فيجعل ذلك على الانتساح

الحجابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجود فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله (وكذلك لما امتنع عمر) اذا قح الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغائبين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها * وقال الشافعي رحمه الله ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلنا نرى ان عمر رضي الله عنه لما قح السواد قهرا وعنوة من عليهم رقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين اقتحها هرتنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في انما ثم اذا و كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد ماشاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني لو تاولت انه من كتاب الله تعالى استغيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل * ما افاء الله على رسوله من اهل القرى * الى قوله عز ذكره * والذين جاؤا من بعدهم * ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا النبي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقله بصرهم بفقده الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمداوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اي ماتوا جميعا * التطبيق ان يضم المصلي احدي الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اي بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال * سنت لكم الركب فخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يا معتسر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حنيفة الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما * لكنه رآه اي رأى الوضع او الاخذ رخصة اي رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامر و بالاكخذ بالركب تيسيرا عليهم ك رخصة الاطوار في السفر لاتعيننا عليهم بالاخذ بالركب الا ان ذلك اي الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا ك رخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصيحهم تهمته فان قيل ابن مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولي الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا

التطبيق مشروعا اصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه رأى ابنا له يطبق فتواه فقال رأيت عبد الله يفعل ما فعله فقال رحم الله ابن ام عبدكنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه * ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك في حينئذ تنفيذ التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وعهنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اي نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي * ماروى عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذا قبل اعمى فوقع في بئر اوزيه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال * من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة * ثم لم يوجب ما ذكر عن ابي موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به * على اننا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشهر عن ابي العلي رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من النقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلعه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من أئمة الحديث فلا يقبل بجلا اي * بهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرا او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس يعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجاعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتركية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذا انما السبب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في قوله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون حارفا بمواقف الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوقاف عليها والا كان مدلسا ملبسا بما هو الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة * الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال الممدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق * ولعمامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهى القرون الثلاثة التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعداتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوى صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا باحتة او لعب بالشرنج كذلك فجرحه بناء عليه * وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا خفه من غيره

ومثال القسم
الاخر ماروى عن
ابى موسى الاشعري
انه لم يعمل بحديث
الوضوء على من قهقهه
فى الصلوة ولم تكن
جرحا لان ذلك من
الحوادث النادرة
فاحتمل الخفاء واما
الطعن من أئمة
الحديث فلا يقبل بجلا
لان العدالة فى المسلمين
ظاهرة خصوصا فى
القرون الاولى فلو
وجب الرد بمطلق
الطعن لبطلت السنن
الاربية ان شهادة
الحكم اضيق من
هذا ولا يقبل فيهما من
المركى الجرح المطلق
فهذا اولى واذا فسره
بما لا يصلح جرحا لم
يقبل

مايسؤه فانه يجز عن امسالك لسانه عنه فيظن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عزوجل
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل فثبت انه لا بد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل
لان اسبابه لا تنضب ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك * قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا
ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفي باطلاقة
ومن عرفت عدالته في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب
* وذكر ابو عمرو الدهشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري
قد احتج بجامعة سبق من غيره الجرح لهم كهمزة هولي ابن عباس وكاسماعيل بن ابي
اويس وحاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح
لا يثبت الا اذا فسرسببه * فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها
ائمة الحديث فيه وقيلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشئ او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشترط
بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم نعمده في اثبات الجرح
والحكم به فقد اعتمده في ان يوقنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم
نبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصميمين وغيرهما ممن
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لا يصلح
جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاه
لباخذ كتب استاذه جاد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع
والتقوى * ودملو درجته في العلم والتقوى * وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا
حتى صنفوا في طعنه كتباً ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الا شرفا وعلوا * ورفعته بين الانام
وسموا * فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر * وقد
عرف من له ادنى بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ما قالوه افتراء *
ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا
وغصبا بغير رضاه مال كها او اخذها برضاه * فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه
في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا
او طارية * فلما ان روى منها شيئا اولم يروى فان لم يروى فليس للطعن فيه مدخل وان روى
فلما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما جازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن
في ابي حنيفة رحمه
الله انه دس ابنه لبا
خذ كتب استاذه جاد
وهذا دلالة اتقانه
لانه كان لا يستجيز
الرواية الا عن حفظ
واتقان ولاياً من
الحافظ الزلل وان
جد حفظه وحسن
ضبطه فالرجوع الى
كتب الاستاذ آية
اتقانه لا جرح فيه

بروايته * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثاني كذلك
 لانه رواية بطريق الوجدادة وهو طريق مسلوكة صحيح على ما مر بيانه * الاتقان الاحكام
 * وان جد حفظة اي عظم * او معنا جده في حفظه اي اجتهده بخذف حرف في واسند
 الفعل الى الحفظ مجازا قوله (ومن ذلك) اي ومن الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحا طعنهم
 بالتدليس * التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري * وهو في اصطلاحهم كتمان انقطاع
 او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والحجة * وقيل هو ترك اسم من يروي
 عنه وذكر اسم من يروي عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما
 تدليس الاسناد وهو ان يروي عن لقيه ما لم يسمعه موهما انه سمعه منه او عن حاصره ولم يلقه
 موهما انه قد لقيد وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك
 حدثنا ولا خبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروي عن
 شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف * ثم قال
 فالقسم الاول مكروه جدا منه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخوا للكذب * وعن
 شعبة انه قال لان اذني احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في
 الزجر عنه * والقسم الثاني امره اخف وفيه تضييع للروى عنه وتوعير لطريقه معرفته على
 من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد
 يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع
 منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوي كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثر
 من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع
 الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجرورا بذلك وقالوا لا يقبل
 روايته بين السماع او لم يبين * والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه
 السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
 واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب
 كثير جدا كقتادة والاعمش وسفيان وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب
 من الابهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسوق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر
 غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف يسقط
 الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه
 * وان اخبر باسمه اذا استكشف واطاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه
 ولا يوجب قدحاه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص
 على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قادح * قال علي ابن خشرم
 كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقل له حدثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم
 بالتدليس وذلك ان
 تقول حدثني فلان
 عن فلان من غير ان
 يتصل الحديث بقوله
 حدثنا واخبرنا وسموه
 عنينة لان هذا يوهم
 شبهة الارسال
 وحقيقته ليس بجرح
 على ما مر شبهته اولي

الزهرى ولا يمن سمعه من الزهرى حدثني عبيد الرزاق عن معمر عن الزهرى * هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه ماترك ذكره الا لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا فى المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحاً والصحابة كانوا يروون احاديث ويترون اسامى رواها كما ذكرنا فى المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكناية عن المروي عنه الذى سماه الشيخ تليسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروي عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل لانه خيانة وغش في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ فى الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحاً اذا استفسر فلم يفسر * فالما المعننة التى ذكرها الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند ما تمهم هى ليست بتدليس فان اباعرو قد ذكر فى كتابه ان الاسناد المعنن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم وادعاه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابوعرو والدوانى المقرئ الحافظ اجاع اهل النقل على ذلك * قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت المعننة اليهم قد تبنت ملاقاته بعضهم بعضهم براءتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر الحكم ابو عبدالله الحافظ فى كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعننة متصلة باجاع اهل النقل اذ لم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى ومما لا يصلح جرحاً طعنهم بالتدليس على من كنى عن الراوى اى ابهم راوى الاصل وهو المروي عنه * ولم يسمه اى لم يذكر اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني * وهو اى قوله ابوسعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفى يروى التفسير عن ابى سعيد وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابوسعيد الخدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكنى اباربعة وكان متروك الحديث يروى عنه سفيان الثورى وي زيد بن هارون وابوصاصم النبيل والاخر يكنى ابامحمد كان ثقة يروى عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهادى ووكيع وابونعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكناية * ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوى وهو غير ثقة والاخر ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثني الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابابوسف رحمه الله وانما اهم خشونة وقعت بينهما * واختلف فى ان التعديل على الاجام من غير تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لا تهمه او من لا تني به هل يكتبى به ام لا فعند ابى بكر الصير فى وبعض اصحاب الحديث لا يكتبى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلم

ومن ذلك طعنهم بالتدليس على من كنى عن الراوى ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثورى حدثني ابوسعيد وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول محمد بن الحسن رحمه الله حدثني الثقة من اصحابنا من غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك طالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي * وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالوسماء وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب * لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه منهما تحتمل ان تكون لاجل صيائه عن الطعن الباطل فيه ولجل صيانة الطاعن وهو النامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة تسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى * ولئن سلما انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه * فهما * فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجهه * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يعماه عن ارتكابه لا يمنعه عن الكذب في الرواية ايضا * والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد مرواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد بـرد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اخص بها وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد مرواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع * مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي * وبانه يروى حديثا عن الجحاح فسأله عن رويته فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله * وذكر في الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو الضرح حتى لا يعرف * قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذارأوا سمحابة قالوا اير المؤمنين فيها والرد صدوته والبرق سوطه حتى تبرأوا واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيع بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي بوجوب الطعن عام فينبغي ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس به صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله وهنل سفياں الثورى مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فانى يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يظعن فيه باطل فيحقق صيائه

في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الشبوت
وبالشبهة ترد اللمحة وينبغي ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت * او معناه ليس كل من اتهم بوجه
ساقط الحديث مثل الكلبى وعبدالله بن ابيعتة والحسن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم
فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم
والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن
كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد
فيه ادنى شئ مما يجرح به الامن شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل
على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقد يروى عن هودونه في السن) كرواية
الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك * او قرينه اى مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا
كان مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الاخر كرواية الزهرى
عن عمر بن عبدالعزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدبحا * والثاني ان يروى احدهما عن
الاخر ولا يروى الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعروهما قرينان * او هو
من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن على الصورى وكرواية ابى بكر
البرقانى عن ابى بكر الخطيب البغدادى * واعلم ان العلو في الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب
فيها والنزول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل
من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففى قتلهم قلة جهات الخلل وفى
كثرتهم كثرة جهاته لكن القبل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التى مر ذكرها
فالشئخ نظر الى الصحة فى هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى
ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان
طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هوفوقه واذا كان كذلك
صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل * وانما
يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا فى الراوى اذا استفسر الراوى
عن المروى عنه فلم يفسر كإيناء قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا
على الشريعة ولا يوجب قدحا فى المروءة * لانه اى محمد * فقيل له اى لعبدالله * فيه اى فى ابائه عن
الاستماع يعنى قيل له لم لا يجيبه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد
واعتبر هذا موسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا
على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع
انه قد واعد له الصبر * وقد يحسن فى منزل القدوة ما يقع فى منزل العزلة حتى استحسب له مفتى الاخذ
بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة فى الاماكن الطاهرة ظاهر ابدون
المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع فى مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يلىق ذلك باهل
العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزيمة اولى بهم * وينعكس ذلك مرة اى يحسن فى منزل العزلة

وقد يروى عن هودونه فى السن
او قرينه او هو
من اصحابه وذلك
صحيح عند اهل الفقه
وعلماء الشريعة وان
طال سنده فيكفى
عنه صيانة عن الطعن
بالباطل وانما يصير
هذا جرحا اذا
استفسر فلم يفسر
ومن ذلك ما لا يعد
ذنبا فى الشريعة
مثل ما طعن الجاهل
فى محمد بن الحسن
رحمه الله لانه سأل
عبدالله بن المبارك
ان يقرأ عليه احاديث
سمعها فابى فقيل له
فيه فقال لا تعجبني
اخلاقه لان هذا ان
صح فليس به بأس
لان اخلاق الفقهاء
تخالف اخلاق
الزهاد لان هؤلاء
اهل عزلة واولئك
اهل قدوة وقد يحسن
فى منزل القدوة ما
يقبح فى منزل العزلة
وينعكس ذلك مرة

وقد قال فيه عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحمي الله به ﴿ ٧٤ ﴾ دينهم وديناهم فليله ومن ذلك اليوم

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل و الاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقالا باطلا الا ان يكون امرا يستغزه الخفة فيتخطب ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدر بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث نعلبة ابن صغير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد

ما يقبح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشرعية صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن المنصور الخلاج من قوله انا الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحاني ما اعظم شأنى وما يحكى عن الشبلي رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر + وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو جنها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيت يركض على برذون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركن من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب فى الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق الا فى نصل او خف او حافر فاقى يجعل ذلك طعنا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جريما فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا * وقال قوم الحد فى السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدر الصغر عند التحمل فى الرواية اذ اثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل * وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغره راويه عند التحمل مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صغير العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حرو عبد صغير او كبير نصف صاع من براوصا من تمر او صا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صا من طعام او صا من شعير او صا من تمر او صا من اقط او صا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصغره فانه رأى الى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما ان كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغره وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير فى اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقدرى انه نحل له ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح فى نسبة عبد الله العذري دون العدوى فان ابا على الغساني قال العدوى فى نسبه كما قال احمد بن صالح المصرى تصحيف انما هو من بنى عذرة * وذكر فى المغرب العذرة وجع فى الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صغير العذري ومن روى العدوى فكأنه نسبة الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا فى معرفة الصحابة لافى نعيم والصحيح هو الاول * ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدر فى الرواية قدمنا حديث عبد الله ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما * لانهما اى الحديثين استويا فى الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبد الله مع صغره مثل حديث ابي سعيد فى صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يضاف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

(اضافة)

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ﴿ ٧٥ ﴾ ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه

لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن في ابي بكر الصديق رضى الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في المنزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن المخدنين في اهل السنة ومثل طعن من يتحمل مذهب الشافعي رجه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رجه الله عليهم واما وجوه الطعن على

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجاعة وعند الحاكم ابي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع * وحديث ابي سعيد من القسم الاول * وهذا اى حديث عبد الله اثبت متناى ادل على المعنى وابعده من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته * ادوا صدقة الفطر * الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر من هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع * وانضاف الى ذلك اى الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضى الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاما من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكرا ونثى صغيرا وكبير قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن الذى لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتبارها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رجه الله في القاضى الامام ابي زيد رجه الله وتقسيه الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمستكر في التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بجميع الاخبار وسقيها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه افتضح عنده اهل * وهذا طعن باطل اعنى الطعن بعدم الاعتقاد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها * واما طعنهم على القاضى الامام ابي زيد فتغير متوجه لان ما ذكره امر كافي وبيان اصطلاح لاحاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقيها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا يمارسون لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضى الامام رجه الله * اذا صح الاتقان سقطت العادة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلنفت اليها بعد قوله (وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار) من فروع الفقه كاذكروا بعض المخدنين في حق ابي يوسف رجه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه * ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همهته اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا * وجعله شمس الأئمة رجه الله من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى في السماع من غير واحد ، وقد ذكرنا بعضه اى بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا اواربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسهما

والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد بلوغه اياه ونحوها * ومن طلبها اى وجوه الطعن على الحجة * فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها أئمة الحديث ومظنة الشئ * موضعه ومالقه الذى يظن كونه فيه قوله (لانتعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمنايع او لا لمنايع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مناع * والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان تعرض الدليل * هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمنايع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل * والطاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين باللفظ والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة * والله تعالى تعالى عن ان يوصف به * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلها بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليئسان غير ان يتمكن التعارض فى الحكم حقيقة * فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نترع فيه

(باب المعارضة)

اى باب بيانها قوله (وهذا الفصل) اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية او فى غيرها * وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس و حمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان و ناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم قوله (ووركن المعارضة كذا) ركن الشئ * ما لا وجود لذلك الشئ الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة فان

(ما فسره)

ومن طلبها فى مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من امارات القجر الحدث تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا (باب المعارضة)

وادا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز ووجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام

فى الاصل وهو معرفة التعارض لغته وشرطه وركنه وحكمه شريعة امامه معنى المعارضة لغة فالمازعة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقبلنى بصدوم منع سميت الموانع حوارض

مافسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بتساوي الجنتين
 ليحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجم القوى فالشهور لا
 يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اي بمخالفتهما
 لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض * وذلك اي اشتراط اتحاد
 المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشئتين لا يتحقق في محلين وكاجتماع المحل
 والحرمة في المنكوحه واهما مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا
 في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد المحل ايضا فان اختلافها من قبيل
 اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز
 اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع المحل والحرمة في
 المنكوحه بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد في وقت واحد
 بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الاثمة رحمه الله ومن الشرطان ان يكون كل واحد منهما
 موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجري التعارض
 بين الآتين والستين ولا يجرى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر
 فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله
 عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكان الرأيين
 من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمي بعض العلماء
 التعارض الذي يبدأ تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سمي تناقضين
 ويعني به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة
 المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى
 اذا اردت به برج الحمل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اي له قدرة على
 الامتناع لا يناقضه قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورأيه وشهوته * ويندرج
 فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل
 والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس
 اي في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني * وكذا اذا قلت زيد اب
 اي لعمري زيد ليس باب اي لخالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد * او قلت
 الحجر في الدن مسكراى بالقوة الحجر في الدن ليس بمسكراى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان
 متغايران * ولو قلت الزنجى اسود اي جلده الزنجى ليس ماسود اي جميع اجزائه
 كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فتغايران * وكذا اذا قلت الجسم
 مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان
 المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما
 متغايران * وبالجملة يشترط ان لا يتغاير احد الكلامين للآخر في شئ البتة الا في النفي والاثبات

وركن المعارضة
 تقابل الجنتين على
 السواء لامرنية
 لاحدهما في حكمين
 متضادين فركن كل
 شئ ما يقوم به واما
 الشرط فاتحاد المحل
 والوقت مع تضاد
 الحكم مثل التحليل
 والتحرير وذلك ان
 التضاد لا يقع في محلين
 لجواز اجتماعهما
 مثل النكاح يوجب
 المحل في محل والحرمة
 في غيره وكذلك في
 وقتين لجواز اجتماعهما
 في محل واحد
 في وقتين مثل حرمة
 الحجر بعد حلها

فينقئ احدهما ما ينبتة الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله (وحكم المعارضة) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالآخر والتزجيج لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذ تساقتا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقتهما فلا بد من طلب دليل آخر يعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات حكم الحادثة * وذلك نومان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولافان لم يوجد فالى القياس * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فالليل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالليل الى القياس ولان تعارض بين القياس وبين قول الصحابي * وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى * ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالجموع اى حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين نومان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى * وان كان القول الثانى يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لبقوله الى القياس واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما * وقيل معناه على الترتيب في الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاهم في ذلك * وذكر في بعض الشروح واما قال وبين سنتين نومان وان كان يصار الى قول الصحابي اولانم الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة السماع فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض في الجمع بيجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيبنى بيانه * فصار الحاصل ان حكم المعارضة نومان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين نومان المصير الى القياس واقوال الصحابة رضى الله عنهم على الترتيب في الجمع ان امكن لان الجهل بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العجز بيجب تقرير الاصول واذا ثبت ان الاصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فتومان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة * وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوما واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوما آخر فله وجه وبالجملة في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره * ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذي سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل * وعند بعضهم لاهية لكثرة امدد وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وقوله عز وجل * واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه ويوجب القراءة على المقتدى لو روده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذا انصت لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير في تعارض ان في صغار الحديث وهو قوله عليه السلام * من كان له امام فقرأه الامام له قراءة * وقوله عليه السلام في الحديث المعروف * واذا قرأ فانصتوا * ولا يعارضهما قوله عليه السلام * لا صلوة الا بفتح الكتاب * لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف * ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدة وتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله (او قرأتين) مثل قوله تعالى * وارجلكم * بالنصب والجر وقوله جل ذكره * يطهرن بالثديد والخفيف * ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرأتين لانه انما يقع للجمل بالنسخ ولا يتصور نسخ احدى القرأتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسلم تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما تزات القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيالم يمكن الجمع بينهما الا انالم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لا يصلح ناسخا لشيء لا يصلح ناسخا لشيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان النسخ لا بد من ان يكون فرق المنسوخ او مثله ولا تماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لان تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحرى

او قرأتين في آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سابق على ما نين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولي الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار

اذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل ثبوته * وهذا عندنا وعند الشافعي
رحمه الله يعمل بايها شاء من غير تمحرول هذا صار له في مسألة واحدة قولان واقوال واما
الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا في مسألة واحدة فانما كانا في وقتين مختلفين فاحديهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق
من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر * فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين
الذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بايها شاء بشهادة قلبه فاقام
الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا * وتقريره ما ذكر القاضي الامام
في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به امكننا جهلنا
والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا واختيار عمل شرعي واما القياسان فيتعارضان على طريق ان
كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او
اخطاه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين
حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايها شاء من غير تمحرول في اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا
ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق
العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس
لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدركه ما هو بلطن لا دليل عليه كاقال عليه السلام
باتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في
ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث
انهما جتان في العمل بهما ثبت الخيار من غير تمحرول في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله
تعالى واحد صار متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري
ايهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط قلنا يحكم فيه برأيه ويعمل
بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قوله (فاما تعارض
القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به
لان ذلك اي القياس * وضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ
فان الترع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ
شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بقاء على الجهل من هذا
الوجه * فاما في الحقيقة اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا يوضع الشرع طريقا
اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * الا انه اي لكن القياس لما كان مأجورا
على عمله اي اجتهاده اخطأ الحق او اصاب * وجب التخيير اي الحكم بالتخيير * لاعتبار شبهة
الحق اي بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل به ووجب العمل بشهادة القلب
طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

واما تعارض القياسين
فلم يقع من قبل الجهل
من كل وجه لان ذلك
وضع الشرع في حق
العمل فاما في الحقيقة
فلا من قبل ان الحق
في المجتهدات واحد
يصيبه المجتهد مرة
ويخطئ اخرى الا
انه لما كان مأجورا
على عمله وجب
التخيير لاعتبار شبهة
الحقيقة في حق نفس
العمل بشهادة القلب
لانه دليل عند
الضرورة لاختصاص
القلب بنور الفراسة
واما فيما يحتمل النسخ
فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جهاين
الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند
الضرورة وهى انقطاع الادلة كفى اشتباه القبلة وغيره * والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه * و
في الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يتفرس
اى يتثبت وينظر وتقول منه رجل فرس النظر وانا فرس منه اى اعلم وابصرو منه قوله عليه
السلام * اتقوا فراسة المؤمن * واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب
والسنة * فجعل محض اى بناء على جهل محض بالنسخ بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما
في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا قوله (ولان القول بتعارض
القياسين) يعنى اذا قلنا بتحقيق التعارض في القياسين فلان نجد بدأ من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط
ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه
ذلك الا بدليل واحدا لقياسين حق عند الله تعالى لا محالة ووجه يقينا فكان العمل باحدهما على
احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة * فاما
في تعارض الحجتين من الكتاب والسنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهم ادليل شرعى يرجع اليه
في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو
المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض
النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتنا الانائين
والتوئين فان المسافر اذا كان معه انا أن من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء
طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا
لشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم * لانه اى التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن
الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما يمكنه
اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضى باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض
النصين * ونظير تعارض القياسين مسألة التوئين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف
الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى فى الذى يقع تحريه
على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدأ من ستر العورة فى الصلوة وليس للستر بدأ
يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان فى مسألة الانائين لو احتاج
الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له
فى حق الشرب فكان مضطرا فى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له
شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز
بوضحه ان فى مسألة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضى بهما ولو فعل لا يجوز لوجود
الخلف وهو التراب وفى مسألة التوئين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة فى احدهما ويجزبه
وذلك لانه ليس للستر والثوب خلف ينقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض
القياسين يوجب العمل
بلا دليل هو الحال
وتعارض الحجتين
من الكتاب والسنة
يوجب العمل بالقياس
الذى هو حجة ومثال
ذلك ان المسافر اذا
كان معه انا أن فى
احدهما ماء نجس وفى
الآخر طاهر وهو
لا يدري عمل بالتيمم
لانه طهور مطلق عند
العجز وقد وقع العجز
بالتعارض فلم يقع
الضرورة فلم يجز
العمل بشهادة القلب
ولو كان معه ثوبان
نجس وطاهر لا ثوب
معه غيرهما عمل
بالتحرى

اصابة الطاهر مأمول ايضا * وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل
 بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي
 هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصل في ايهما شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له
 ان يصل عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كالا يجوز له الصلوة
 عريانا اذا وجد ثوبا ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار ان الربيع حكم
 الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد * ثم ما ذكرنا من
 عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسألة الاثنيين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله التحري
 وتوضأ بما يقع تحريمه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل ظهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر
 قطعاً ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت
 صفة الطهورية ولانه متى صلى بتوضؤ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقة من وجهه
 ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقة من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على
 اصله فكان الاول اولى * وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد
 التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة * وقوله
 انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه
 الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم ظهور مطلق
 لابعدم ظهور من وجهه دون وجهه فصار الحرف ان الخضم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت
 الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة
 لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثم خلف مشروع يمنع ظهور حجة التحري
 فيثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحري كذا
 في اشارات الاسرار لابي الفضل * وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والتجسس سواء او كانت العلبة التجسس
 فان كانت العلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا واثان طاهر ان يجب التحري بالاتفاق
 لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريمه مأولة * ثم
 فيما اذا كانا سواء او كانت العلبة للتجسس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه
 اشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء يتيقن * وان لم يريق اجزاها ايضا لانه عدم
 آة الوصول الى الماء الطاهر * وذكر الظحاوي رحمه الله انه يخلط المائتين ثم يتيمم وهذا
 احسن لان الارقاة يتقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا يتقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند
 الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول بتوضأ بالاثنيين جميعا احتياطاً لانه
 يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف
 من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار
 يؤمر بالتوضئ به مع اشيم احتياطاً * ولسنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئاً بما
 يتيقن بنجاسته ونجاسة اعضاءه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء التجسس لا يظهر

لضرورة الوقوع
 في العمل بلا دليل
 وهو الحال

وكذلك من اشتهت

عليه القبلة ولا دليل
معه اصلا على بشهادة
قلبه من غير مجرد
الاختيار لما قلنا ان
الصواب واحد منها
فليسقط الابتلاء بل
وجب العمل بشهادة
قلبه واذا عمل بذلك
لم يجز نقضه الا بدليل
فوقه يوجب نقض
الاول حتى لم يجز
نقض حكم امضى
بالاجتهاد بمثله لان
الاول ترجح بالعمل
به ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة لان
اليقين حادث ليس
بمناقض بمنزلة نص
نزل بخلاف الاجتهاد
اواجاع انمقد بعد
امضاء حكم الاجتهاد
على خلافه واما
العمل به في المستقبل
على خلاف الاول
فنوعان ان كان الحكم
المطلوب به يحتمل
الانتقال من جهة الى
جهة حتى انتقل
من بيت المقدس الى
الكعبة وانقل من
عين الكعبة الى
جهتها فصح التحرى
دليلا على خلاف الاول

بالسبح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الجمار فانه ليس بمنجس ولهذا لو غس
الثوب فيه جازت صلواته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط قوله
(وكذلك من اشتهت عليه القبلة) عطف على مسألة الثوبين اي وكما ان صاحب الثوبين يعمل
بالتحرى عند الاشتباه من اشتهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان
يختار اي جهة شاء من غير تحرى * لما قلنا يعنى في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد
منهما اي من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات
الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * او لما
قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من
الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب
التحرى لمامر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحرى ووجب
عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلواته فاذا تركه لا يجز به صلواته كما
لوترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلواته لان
فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله
(واذا عمل بذلك) يعنى اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى * لم يجز
نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به
ان العمل كان باطلا * حتى لم يجز نقض حكم امضى اي اتم بالاجتهاد * بمثله اي باجتهاد
مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اي القياس
الاول ترجح بالعمل به اي يقوى بانصال العمل به وترجمت جهة الصواب فيه به لان الحكم
بصححة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في
الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه * وقوله ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل
فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحرى بدليل فوقه بان يقن بانه كان محطسا
للقبلة في تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فاجاب بان ذلك اليقين
حادث ليس بمناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق
الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكيفية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك
في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه
لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الاترى ان النبي
صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى * ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يسجن في الارض * ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينتقض لان الموجب للبطلان كان
موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما لانه خفي عليه لتقصيره

في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب ويجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبديل رأيه اليه * والافلاى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى نصيب كل قياس لما يدنا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوزه ناله العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة * فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه للقياس الاول قوله (وكذلك في سائر المجتهدات) اى كما يعمل بتبديل التحرى في المستقبل في مسألة القبلة يعمل بتبديل الرأى في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثانى لان تبديل الرأى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضى كما في النسخ الحقيقى * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبديل الرأى في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضى لان القضاء الذى نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع الفسخ مثلا فسكح امرأة خالها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تشرىحها ولم يجزله امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة * ولو حكم حاكم بحجة السكاح بعد ان خالع الزوج ثلثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بحجة السكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض القضاء ايضا وتسلسل واضطرب الاحكام ولم يبق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله (واما الذى لا يحتمله) اى لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في نوب على تحرى طهارته * حقيقة اى وقع تحربه على نوب هو في الحقيقة طاهر * او تقديرا اى صلى في نوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه تثبت طهارته تقديرا * او معناه ان الشك وقع في الثوبين الذين احدهما نجس والاخر طاهر كانه حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يجزه ماصلى في الثانى ما لم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثانى * وهذا وصف اى نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى يثبت في محل لا يتحول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحويله لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلو قلنا بحجة التحرى ثانيا كان تحويلا * فبطل العمل به اى بهذا التحرى الثانى *

وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذى لا يحتمله فرجل صلى في نوب على تحرى طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في نوب آخر على تحرى ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثانى الا ان يتيقن بطهارته لان التحرى الاول اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثانى وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تين الخطأ جازت صلوته فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الا ترى انه لو تين فيه نجاسة يلزمه الاعداد * يبينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب مالم يظهر خلافه * وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدر ولا يدري انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادة ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب يمثل هذا العذر يسقط قوله (ومثال القسم الثاني) وهو تقرير الاصول عند العجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لا تعارض في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقى مشتبه فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب * ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحران النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمر الاهلية فوجب ذلك اشتباها في لجمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به * والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او منبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لاللانبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذالم يصلح القياس شاهدا ووجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسألة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولجمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه * الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثاني
من القسم الرابع سؤر
الحمار والبغل لان
الدلائل لا تعارضت
ولم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء
وجب تقرير
الاصول فقيل ان
الماء عرف طاهرا
فلا يصير نجسا
بالتعارض

على الاخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغي ان يحكم بنجاسته سؤره ايضا * الاترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مألوف انه عليه السلام قاله * كل من سمين مالك * وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف * او على حال الضرورة على ما روى في بعض الروايات انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم انه قد اصابنا سنة وان سمين مالا في الحميم فقال * كلوا من سمين مالكم * واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الحتمين او اتحاد المحل * وكذلك ادعاهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم في هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وهما امكن الحاق سؤر الجمار بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة الاكل او بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الاترى ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا * فالاحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتوضأ بما افضلت الحجر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الجمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذا العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا اذا اللبن نجس في اصح الروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بما بقى الاشتباه وسار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو انبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة يقين فلا تزول بالشك * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الجمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا لحرمة لحمه كسؤر الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهور اكسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب الاعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا * بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وأخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلا لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقى الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الأصل بعد التساقط شيان الطهارة في الماء والتجاسة في العباب فبقى مشكلا * فان قيل لما وجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لأنها لو بقيت لزال الحدث والتجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازاله الحدث والتجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الأصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما في مسألة الاماين التي مر تقريرها * قلنا لا استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا * فاما في مسألة الاماين فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن الصين كما وجب استعمال المطهر وقد يحجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر * ونهما ولم يحجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف * ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن التجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن التجاسة ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به * وقوله قلنا ان سؤر الحمار طاهر يسير الى ان الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار طامة المشايخ رحمهم الله * ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك وكان السؤر طاهرا غير طهور * وهو منصوص في غيره ووضوح اي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها نوبا فصلى فيه اجزته الصلوة وان فحس * وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزته وان فحس * وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غس في الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه * وعند بعضهم الشك في طهارته لان العباب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا او طهورا ما لم يغلب العباب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لا يتنجس الثوب والعضو به لان اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) اي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا ان سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه في غيره ووضوح وكذلك عرقه

ولبن الاتان ولم يزل الحدث به عند التعارض ووجب ﴿ ٨٨ ﴾ ضم التيمم اليه فسمى مشكلا لما قلنا لانهم يعني به الجمل

وكذلك الجواب في
الخشى المشكل وكذلك
جوابهم في المفقود
ومثال ما قلنا في الفرق
بين ما يحتمل المعارضة
وبين ما لا يحتملها ايضا
الطلاق والعناق في محل
متمم بوجوب الاختيار
لان وراء الابهام
محل لا يحتمل التصرف
فصلح الملك فيه دليلا
لولا اية الاختيار فاذا
طلق عينا ثم نسي لم
يجز الخيار بالجهل واذا
عرفت ركن المعارضة
وشرطها ووجب ان
تبني عليه كيفية المخلص
عن المعارضة على
سبيل عدم من الاصل
وذلك خمسة اوجه
من قبل الحجمة ومن قبل
الحكم ومن قبل الحال
ومن قبل الزمان
صريحاً ومن قبل
الزمان دلالة امان
قبل نفس الحجمة فان
لا يعتدل الدليلان فلا
يقوم المعارضة مثل
الحكم بعارضة المجهل
والتشابه من الكتاب
او المشهور من السنة
يعارضه خبر الواحد
لان ركنها اعتدال
الدليلين

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار وهو روي او الحمار الجواز فلا بد من ان يعرق الحمار
ولان معنى الضرورة في عرفه ظاهرة لمن يركبه * وذكر في شرح الجامع المصنف للقاضي الامام
فخر الدين رحمه الله وفي لعب الحمار والبغل وعرفهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة
رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية
الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد * وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله
ان عرق الحمار نجس الا انه عفي عنه لكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد
وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر
في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله (وابن الاتان) اي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن
محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية
وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط * وذكر الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير
وعن البرزوي انه يبر فيه الكثير الفاحش * وعن ابن الاثمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه
حرام * وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا * ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير
متيقن بطهارته ولا نجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان
يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه
شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط
* لانه يعني به الجهل اي لان معنى هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتهاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب في الخشي) اي ومثل
الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال
الجواب في الخشي المتكلم ايضا وهو الشخص الذي له مال الرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يرجح
احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما شك في حاله بتعارض الجهتين ووجب تقرير
الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث
في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال ا كبر الصبي في الميراث اعني نصيب الرجل
والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يست بالشك وتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطاً
ولا يختن الرجل ولا المرأة لاشتهاء حاله بل تشتري امة تحتنه من ماله او مال بيت المال على
ما عرف في كتاب الخي * والالف فيه للتأنيب كما في حبلي والبشري وكان ينبغي ان يقال
الخي المشكلة ويؤنب الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا
الى عدم تحقق التأنيب في ذاته فلم يلحقوا علامات التأنيب في وصفه وضميره تعليلاً للذكورة
* وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خي ورجل خساني وخاب قال الشاعر
* شعر * لعمر ك ما الخنا بنو قشير * بنسوان تلدن ولا رجال * قوله (وكذلك جوابهم)
اي جواب علاماتي المذقود فانه لما تعارض حياته ومماته ووجب تقرير الاصول فجعل حيا
في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت باقية فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث

عن أحد لأن استيفائه لم يكن ثابتاً فلا يثبت بالشك أيضاً قوله (ومثال ما قلنا) من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل مبهم فإن قال لأمر أتية أحديكما طالق أو قال لامتيه أحديكما حرة وما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل عين ثم نسيه بأن قال لأحدى أمر أتية أنت طالق أو لأحدى امتيه أنت حرة ثم نسي المطلقة والمعققة فإن في المسئلة الأولى يثبت له خيار التعيين لأن الإبهام لم ينشأ عن الجهل المحض كإفي القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكاً له شرعاً كما تبدأ الإيساع فببإشارة الإيقاع اسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً * وهو معنى قوله لأن ورأه الإبهام محل يحتمل التصرف أي بعد ما وقع أصل الطلاق أو العتاق مبهماً في شيء آخر يحتمل التصرف أي الإيجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل * أو معناه بعد ما وقع أصل الطلاق مبهماً في محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لأن الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة مبهماً محلاً لتصرفه * فصلح الملك أي بقاء الملك في المحل دليلاً لولاية الاختيار * وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير * وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لأن الطلاق أو العتاق قد نزل في أحديهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً * ولو جعل إليه ذلك كان فيه إثبات صرف الحرمة عن تحملها إلى غير محلها كما في تعارض الصين لما ثبت بناء على الجهل بالسسخ لم يثبت الخيار اد لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة إلى ما ليس بحجة قوله (واد اعرفت ركن المعارضة) يعني لما علمت أن ركن المعارضة تقابل المحتين على السواء وأن شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب أن تنبئ عليه أي على ما عرفت كيفية المحلص عن التعارض على سبيل العدم أي على وجه يعدمه من الأصل بأن يقول لأنسلم أن المعارضة ثابتة لعدم ركهما وهو المساواة في المحتين أو عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل أو الوقت إلى آخر ما بينا فما ذكر من بيان حكم المعارضة هو المحلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المحلص منها على سبيل المعنى مثل المحكم يعارضه الجمل أو المتشابه فإن قوله تعالى * ليس كنه شيء * محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله عز وجل * الرحمن على العرش استوى * لأنه من مشابه لا تنفاه ركن المعارضة وهو التساوي في المحتين * ولو استدلل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بمعوم قوله تعالى * واحل الله البيع * لا يكون لخصمه أن يعارضه بقوله عز اسمه * وحرم الربوا * لأنه يجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض السروح * ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن * لا يعارضه قوله عليه السلام * لا صلوة إلا بفتح الكتاب * ومثل قوله عليه السلام * البينة على المدعى واليمين على من أنكر * لا يعارضه لا خبر القضاء بشاهد وبين لا تنفاه المساواة في المحتين قوله (وأما الحكم) فكذا إنما يطلب المحلص من حيث الحكم لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذي ينسبه أحد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة
لاتحصى وأما الحكم
فإن الثابت بهما إذا
اختلف عند التحقيق
سقط التعارض مثل
قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم والمراد به
الغموس وقال
لا يؤاخذكم الله بالغوا
في إيمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم
الإيمان والغموس
داخل في هذا الغوا
لأن المؤاخذة المثبتة
مطلقة وهي في دار
الجزاء والمؤاخذة
المفيدة مقيدة بدار
الابتلاء فصح الجمع
وبطل التدافع فلا
يصح أن يحمل البعض
على البعض ومثاله
كثير

ما يفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتماضع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يثبت
الآخر لا يثبت التدافع لا مكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض . مثل قوله تعالى في سورة البقرة
* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * فانه يوجب المؤاخذة في كل
يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس
* وقوله جل جلاله في سورة المائدة * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم
الايمن * يقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو
لا مؤاخذة فيه والآية سبقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة
فكانت لغو اى حق المؤاخذة اذ اللغو واسم للكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة
ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت
لغو اى كلاما لا عبرة به من حيث انه لم يتعهد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم
قوله تعالى * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم * وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا
اللغو اى اللغو المذكور في المائدة * ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالخلف واذا كان كذلك تحققت
التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا لاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية
تنفيها عنها * فيتخلص عنه بيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهى المذكورة في قوله
تعالى * ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد
منها المؤاخذة بالعقوبة فى الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء وللمؤاخذة
حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصى
استدراجا والمؤاخذات المعجلة فى الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر
عنها كماها الصلاح فلا تتم بعض مؤاخذة لحق الله تعالى وانما تتم محض فى الآخرة فثبت ان المطلق
من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة فى الآخرة * والمؤاخذة المنفية وهى المذكورة فى سورة
المائدة فى قوله عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اى المراد منها
نفي المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا بدليل قوله تعالى * ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته *
فيكون الحكم الذى اثبتته احد الصين غير الحكم الذى يفيه الآخر فلم يتحد محل النفي
والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعى رحمه الله نفي التعارض بطريق آخر
فحمل المؤاخذة المذكورة فى الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة
فى الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسير الاولى وحمل العقد المذكور فى الآية الثانية على
كسب القلب الذى هو القصد لا العقد الذى ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه
على الشئ كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزمتم واعتقدت
كذا اى قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبى بان نكتم الهوى *
فصاح ونادى اى ننى غير فاعل * وقوله تعالى * بما كسبت قلوبكم * مفسر لا يحتمل الا القصد
فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة فى العقد لا فى اللغو

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرح الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حث فقال * ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * وقال تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتكم * ولم يقل اذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس * فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن الغو واثبتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لا بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمواخذه المطلقة على المواخذه المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرار او حمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما يمكن اولى من حمله على الاعداد مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعى يسمى عقداً لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر اوارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحداً وعزيمة القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكماً الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازاً * بوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلاً فكان جل القراءة بالتخفيف على ما وافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى نفي المواخذه عن الغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المواخذه بالائم ونفاها في الآية الاخرى عن الغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيان ان المواخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالائم وفي الغو لا مواخذه اصلاً فزمن تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض ببعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في الغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في الغو ليكنه ايراده في هذا الفصل * وقوله لان المواخذه متصل بقوله سقط التعارض * او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في الغو كان التعارض بين النصين ثابتاً في اليمين الغموس الا انه يدفع باختلاف الحكم لان المواخذه الى آخره قوله (واما الحال) اى دفع التعارض باختلاف الحال فنقل قوله تعالى * ولا تقربوهن حتى يطهرن * بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاعتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله لان النظر هو الاعتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تاف فيقع التعارض ظاهراً لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان تحمل كل واحدة من القراءتين على حال فحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فنقل قوله
تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع يقين وحرمة القربان ثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى
 الاذى بقوله عز اسمه * قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض * فبعد الانقطاع على اكثر مدة
 الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض
 حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض * او يؤدى الى منع الزوج من حقه
 وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد * وتحمل القراءة بالتشديد
 على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع يقين لتوهم
 ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويذر اخرى فلا بد من مؤكد
 لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضی الله عنهم الاغتسال
 مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قالوا ان المرأة اذا كانت اياه مادون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا جلناهما
 على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى * فاذا تطهرن * في القراءة بأبي هذا
 التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في
 قراءة التخفيف فاذا تطهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاعتسال بالقراءتين اى
 حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاعتسال * قلنا لما بيننا ان تأخير حق الزوج
 الى الاعتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى * تطهرن * في
 قراءة التخفيف على طهرن فان فعل قديحى * بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كنتين
 بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتعظيم ولا يراد به صفة تكون
 باحد الفعل * اليه اتار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس
 ومجاهدان معناه توضان اى صرن اهلا للصلاة كذا في غين المعاني يلزم بما ذكرتم الجمع بين
 المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة في الاعتسال وحله على انقطاع الدم ان كان بطريق
 الحقيقة فهو ايات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان
 المعنيين اريدا من قوله تعالى * فاذا تطهرن * اذ هو ايات في كل قراءة واردة المعنيين المختلفين من
 لفظ واحد غير جائرة * ولا يقال معنى التطهر الاعتسال لا غير عند من اختار التشديد
 وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين * لانا نقول جميع
 القراءات المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق
 ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة * قلنا لا يلزم الجمع
 لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاعتسال
 في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان اذ لا يقرأ بهما في حالة
 واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير
 قوله تعالى * من بعد عليهم * فان الغلب مصدر بمعنى اللزوم على قراءة غلبت على الجهول اى
 خلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيفعلون على عدوهم وبمعنى التعدى على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم
 وبالتشديد قرئ
 ومعناه الاغتسال وهما
 معنيان متضادان
 ظاهرا الا ترى ان
 الحيض لا يجوز ان يمتد
 الى الاعتسال مع
 امتداده الى انقطاع
 الدم لان امتداد الشيء
 الى غاية واقتضاره
 دونها معا ضدان لكن
 التعارض يرتفع
 باختلاف الحالين بان
 يحتمل الانقطاع على
 العشرة فهو الانقطاع
 التام الذى لا ترد فيه
 ولا يستقيم التراخي
 الى الاعتسال لما فيه من
 بطلان التقدير ويحتمل
 الاعتسال على مادون
 مدة الانقطاع
 والتناهي لان ذلك
 هو المفتقر الى
 الاعتسال فيعده به
 التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالعنيان مختلفان
ولكنهم جازا رادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر في شرح التأويلات ان الآية
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا تمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا
يقصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة
النساء * هن ناقصات العقل والدين * ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر
سنا اوسبعا و صفهن بجملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جلتهم بما ذكر فدل ان ذلك هو
الغالب في جلتين و الخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي
عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القرائة بالتشديد
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانتطاع في مادون العشرة لا يثبت الا بالاعتسال او ما يقوم مقامه
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاعتسال ايضا فلذلك قرئ في القرائة بالتخفيف فاذا
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانتطاع بالاعتسال قوله (وكذلك قوله تعالى) اى وكما
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر و يندفع ذلك التعارض باختلاف
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضتان اذا خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فيعارضان ظاهرا فيخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب * وقوله
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على
الرجل على قرائة الخفض لاعلى الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم * فقال قد
صح ذلك اى جل قرائة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى
الرجل و ارادة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح
لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخف
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل و ارادة الخف ازالة ذلك الوهم * وما ذكر
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم ائبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق
فاما عندامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية
وعامة الكتب فاه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين كالغسل * وما قيل يحتمل انه كان
مغيا الى الكعبين ثم نسخت العاية بالسنة ونقي اصل المسح لا يخلوا عن ضعف لان النسخ انما
يثبت بالقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا
برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين بالخفض
والنصب متعارضان
ظاهرا فاذا جلنا
النصب على ظهور
القدمين والخفض
على حال الاستنار
بالخفين لم يثبت
التعارض فصح
ذلك لان الجلد اقيم
مقام بشرة القدم
فصار مسحه بمنزلة
غسل القدم واما
صريح اختلاف الزمان
فبان يعرف التاريخ
فيسقط التعارض
ويكون آخرهما
ناسخا

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عندهؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفة على
 الرأس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمسألة وهي ان
 يذكر الشئ * بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم *
 وجزاء سيئة سيئة مثلها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيأ نجدلك طبخه * قلت اطبخوا لي
 جبة وقيصا * وللتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما اساس العضو بالماء والتوضي *
 لا يفتنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت
 وقال تعالى * فطفق مسحاً بالسوق والاعناق * اي غسل اعناقها وارجلها غسلًا خفيفا
 في قول ازاله القبار عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة
 المسح قد اريدت بقوله * وامسحوا * فلا يجوز ان يراد به العسل * لاننا نقول انما اريد الغسل
 بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا
 بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في
 عطف المغسول على المسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه فعطف على
 المسوح لانه مسح ولكن يذبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشاف قوله
 (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والتوفي عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد
 بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بابعدا لجلين اي باطول العديتين
 لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطاً * وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا
 اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للمعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى
 * واولات الاجال اجلهن * عنده حتى دما الى المباهلة فلامعنى للجمع بينهما * والمباهلة مقابلة
 من البهلة بضم الباء وقمها وهي اللعنة ويروى لاعتته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا
 في شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الطالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه
 التأخر دليل النسخ ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفاً فيما بينهم ان المتأخر من
 النصين ناسخ للقديم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن
 عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالولين عقد كل
 واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما بهما بطلان وكالغرفي اذا لم يعلم تقدم بعضهم على
 البعض * وفي القواطع لابي منصور السمعاتي اذا اقتضى احدا الخبرين الحظر والآخر الاباحة
 فقيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة
 واحدة * والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاضر اولى لانه احوط * وعندنا يرجح المحرم لقوله
 عليه السلام * ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال * وقوله عليه السلام * دع ما يربك
 الى ما لا يربك * ولا يربيه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما ومباحا واتميره جواز
 فعله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتها
 آية وحرمتها آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسبها

وذلك مثل قول ابن
 مسعود رضي الله
 عنه في التوفي
 عنها زوجها اذا
 كانت حاملا انها
 تعتد بوضع الحمل
 وقال من شاء باهله
 ان سورة النساء
 القصوى واولات
 الاجال اجلهن
 تزلت بعد التي في
 سورة البقرة و اراد
 به قوله تعالى والذين
 يتوفون منكم الآية
 وكان ذلك رد اعلى
 من قال بابعدا لجلين
 واما الذي يثبت دلالة
 مثل النصين تعارضا
 في الحظر والاباحة
 ان الحاضر يجعل اخرا
 ناسخا لالة لانا نعلم
 انهما وجد في زمانين
 ولو كان الحاضر اولا
 كان ناسخا للمبيح
 ثم كان المبيح ناسخا
 فنكرر النسخ واذا
 تقدم المبيح ثم
 الحاضر لم يتكرر
 فكان المتيقن اولى

يحرم عليه وطى^١ جمعهم بالاتفاق ترجيحاً للحرمة * وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخاً * لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر متقدماً يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدماً لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال * او معناه ان الحاضر ناسخ يقين تقدم او تاخر لانه اما نسخ للإباحة الاصلية او للإباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررراً للإباحة الاصلية لانا نسخها فكان العمل بما هو ناسخ يقين اولى من العمل بالمحتمل قوله (وهذا) اى جعل الحاضر ناسخاً للمبيح * بناء على كذا اختلاف العلماء في الاشياء التي تحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعي الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان يأكل ماشأ من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثماً لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم ما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة بعارض النهي * وهو قول ابي على الجبائي وابنه ابي هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ * الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا باباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر البغدادي وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثواباً ولا عقاباً * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق واغنى الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة * ووجه القول الثاني ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقفة ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور نبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا باباحة * ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول لانه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول
من جعل الاباحة
اصلاً ولسنا نقول
لهذا في اصل الوضع
لان البشر لم يتركوا
سدى في شئ من
الزمان وانما هذا بناء
على زمان الفترة
قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اى مهملا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع قداى بالامر والنهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير * اى وامن امة فيما مضى الاجاهم منذر واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليه السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقينا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان ينبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق * وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدهما وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * ويؤيده ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاق جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة * وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اى الوقف مذهب ابى الحسين الاشعري وضرار وبشر المريسى وبه قال اكثر اصحاب الشافعى مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لاهلى تقدير حصولها * وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله * خلق لكم ما فى الارض جميعا والانس مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدر على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة لانبت الاتحريم اتلاف النفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن ما يشترضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام * تطعمين مالا تأكلين * فدل انه كرهه حرمة اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله * اطعموها الاسارى * وما روى عن عبد الرحمن بن حسنة انه قال نزلنا راضا كثيرة الضباب فاصابتنا جماعة وطبخنا منها وان القدر لتغلى بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ما هذا * فقلنا ضباب اصبناها فقال * ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب فى الارض وانا اخذنى ان يكون هذه فاكفناها * وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وروى انه اباحه وحرم لحم الجمر الاهلية وروى انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضب قال * لم يكن من طعام قومي فأجد نفسي تعافه فلا أحله ولا أحرمه *
 وماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اكل الضب على ما نذر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وفي الاكلين ابو بكر رضى الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فحين
 رجعنا المحرم على البيع ورجعنا دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم * وحرّم لحوم الحجر
 الاهلية وروى انه اباحها كباينا في مسألة السور فلما بالمحرم وجعلناه ناسخا للبيع *
 وكذلك الضبع اى وكالضب او الحمار الضبع في ان المحرم والبيع فيه تعارضا فالبيع حديث
 جابر بن عبد الله رضى الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيده فقال نعم فقيل ايو كل لحمه
 فقال نعم فقيل اشئ سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم والمحرم حديث ابن عباس
 رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذى ناب من السباع وكل
 ذى مخلب من الطير فرجعنا المحرم لما ذكرنا * وحديث جابر ان صح فمحمول على الابتداء
 * وما يجرى مجرى ذلك اى مجرى ما ذكرنا من النظر مثل التعلب والقنفذ والسحفاة قوله
 (واختلف مشايخنا) الى اخره الدليل المنبى هو الذى ثبتت امر ارضا والناقي هو الذى ينق
 العارض ويبقى الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب * فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر
 نافي يترجح المنبى عند الشيخ ابى الحسن الكرخى وهو مذهب اصحاب الشافعى لان المنبى يخبر
 عن حقيقة والناقي اعتمد الظاهر فيكون قول المنبى راجحا على قول الناقي لاشتماله على زيادة
 علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضوا يقدم قول الجرح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة
 والمعدل يخبر معتمدا على الظاهر * وكذا اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لا شئ
 عليه يترجح المنبى * ولان المنبى يفيد التأسيس والناقي يفيد التاكيد والتأسيس اولى من
 التاكيد * وقال عيسى بن ابان والقاضى عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به
 على صدق الراوى في المنبى من العقل والاضبط والاسلام والعدالة موجود في الناقي فيتعارضان
 ويطلب الترجيح من وجه آخر * وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعنى ابا حنيفة
 وابا يوسف ومحمد ارجحهم الله في هذا الباب اى في تعارض النفي والابات نفي بعض الصور
 عملوا بالمنبى وفي بعضها عملوا بالناقي * وحاصل ما ذكره هاهنا من المسائل التى اختلف
 عملهم فيها خمس مسائل احديهما مسألة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبتت
 خيار فسخ المكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا * وعند
 الشافعى رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت
 لها الخيار كالمو ابسرت والزوج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفولها بعد العتق
 * ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع
 الزيادة عن نفسها * والاصل فيه حديث بريرة رضى الله عنها فقدروى عروة بن الزبير
 عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ولو كان حرا لماخيرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضى الله عنها ان

وكذلك الضبع وما
 يجرى مجرى ذلك انا
 نجعل الحاضر ناسخا
 واختلف مشايخنا
 فيما اذا تعارض نصان
 احدهما مثبت والاخر
 نافي مبق على الامر
 الاول فقال الكرخى
 المثبت اولى وقال
 عيسى بن ابان
 يتعارضان وقد
 اختلف عمل اصحابنا
 المتقدمين في هذا
 الباب فقدروى ان
 بريرة اعتقت
 وزوجها حرا وهذا
 مثبت وروى انها
 اعتقت وزوجها عبد
 وهذا مبق على الامر
 الاول واصحابنا
 اخذوا بالمنبى وروى
 ان النبي عليه السلام
 تزوج ميمونة وهو
 حلال بسرف وروى
 انه تزوجها وهو محرم

واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلى انما اختلفت ﴿ ٩٨ ﴾ في الحل المترض على الاحرام فجعل اصحابنا

زوجها كان حرا حين عقدت فالاص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ اختلف
ان العبودية كانت نابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه يثبت امر ارضا وهو الحربة فاصحابنا
اخذوا بالثبوت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز
لان الوطى حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرا لانه سبب موضوع فتعدت
الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة
على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالمس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم
كشراء الجارية والطيب واللباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو
حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام
كان كان ثابتا قبل التزوج والساقى مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام
وعلمنا اننا اخذوا فيها بالنافى * وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب *
وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بمقبر
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس
الى سرف * ويجوز تركه سرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه * وقوله واتفقت
الروايات جواب عما قل ابو الحسن ان علمنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض
والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالثبوت لا بالنافى فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل
الاصلى وانما اختلف في الحل المترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا *
والمراد من اتفاق الروايات اتفاق ما تمها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى * والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهى
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
لا تقع * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله
عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العارض بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم
بعد ذلك بستين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شبيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت
لانه يدل على امر عارض فاخذ علمنا بالثبوت دون النافى * والرابعة مسئلة كتاب
الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر
عن امر عارض واخذوا فيها بالنافى دون الثبوت * والخامسة مسئلة تعارض الجرح
والتعديل بان اخبر من كانه عدل واخبر آخر انه مخروح يرجح خبر الجرح وهو مثبت
لانه يثبت امر ارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العادلة هى
الاصل فهذا بيان اختلاف علمهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف

العمل بالنافى اولى
من العمل بالثبوت
وروى ان النبي عليه
السلام ردا بنته زينب
رضى الله عنها على
زوجها بنكاح جديد
وروى انه ردها
بالنكاح الاول
واصحابنا عملوا فيه
بالثبوت وقالوا في كتاب
الاستحسان في طعام
او شراب اخبر رجل
بجرمة والاخر بحمله
او طهارة الماء ونجاسته
واستوى الخبران عند
السامع ان الطهارة
اولى ولم يعملوا
بالثبوت وقالوا
في الجرح والتعديل
اذا تعارض ان الجرح
اولى وهو الثبوت فلما
اختلف علمهم لم يكن
بد من اصل جامع
وذلك ان نقول ان
الذى لا يخلو من اوجه
اما ان يكون مما يعرف
بدليله او لا يعرف
بدليله او يشبه حاله
فان كان من جنس ما
يعرف بدليله كان مل
الاثبات

وذلك مثل ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح
ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها

لم تسمع الزيادة
فلقول قوله فان
شهد شاهدان انا
سمعناه بقول
المسيح ابن الله ولم
نسمع منه غير ذلك
ولاندرى انه قال غير
ذلك ام لا لم تقبل
الشهادة وكان القول
قوله ايضا وان قال
الشاهد ان شهادته
قال ذلك ولم يقل غير
ذلك قبلت الشهادة
ووقعت الحرمة
وكذلك في الطلاق
اذا ادعى الزوج
الاستثناء فقد قبلت
الشهادة على محض
الشي لان هذا نفي
طريق العلم به ظاهر
وذلك ان كلام
المتكلم انما يسمع
حيانا فيحيط العلم بانه
زاد عليه شيئا ولم
يزد لان ما لا يسمع
فليس بكلام لكنه
دندنة واذا وضع
طريق العلم وظهر صار
مثل الالباب واماما

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل
يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبهه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا
على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفي الذى هو مثل
الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجى يقول
المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح
ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة
كذب فلقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة
لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة * بخلاف ما لو قالت
انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا
حيث بان من امرأته لان ما فى ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما فى الضمير دون
ما تكلم به والشيء لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه * فان شهد الشهود للمرأة انما سمعناه يقول
كذا ولم نسمع منه غير ذلك فلقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين اقوالهم لم نسمع وبين قول
الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح
حجة للزمام * وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود
اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود * وانما قبلت هذه
الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام
يكون مسموما لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما * وذكر فى
شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو آيات
وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لان علمه واران غيره * بوضعه ان قولهم
لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة فى ضميره لاني كلامه وذلك لا يصلح
ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لاندرى قال ذلك او لم يقل الا اننا لم نسمع منه غير
قوله المسيح ابن الله فلقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان
الزيادة فى ضمير لاني كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فالقاضى لم يسمع
ايضا * وكذلك فى الطلاق اى ومثل الحكم المذكور فى هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء
فى الطلاق او فى الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت
المرأة الاستثناء فلقول قوله * فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا
قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله * وان قالوا لم نسمع
منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله فى ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا لان ان يظهر منه ما يكون
دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله فى ذلك كذا فى شرح السير
الكبير لنس الامتحة رحمه الله * الدندنة ان تسمع من الرجل نعمة ولا تفهم ما يقول قوله (واماما لا
طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر المحر فى مقابلة الالباب لانه خبر لاجن دليل

لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر المحر فى مقابلة الالباب مل التزكية لان الداعى الى التزكية
فى الحقيقة هو ان يهتف المرعى منه على ما يجرح عدالته وقل ما يوقف من حال البسر على امر فوجه فى التزكية

والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امر اشبه فيجوز ﴿ ١٠٠ ﴾ ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه

ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في الخبر فان ثبت انه بنى على الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثبت في التعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذي يعرف بدليله لان قيام الاحترام يدل عليه احوال ظاهرة من الحرم فصار مثل الاثبات في المعرفة فوهمت المعارضة فوجب المصير الى ماهو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقطه التعارض في نفس الحجة وهو ان يجعل رواية من اخص الضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضاً للخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضاً للخبر المثبت الداعي الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزمى منه اى من الشاهد على ما تجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعايمة فصار اولى والقالة قوله وقلمنا توقف عبارة عن العدم بطريق المجازى لاتوقف * وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب مائة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح امان بعين السبب اولا فان عين فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفاه فاما ان ينفيه بطريق يقينى ام لا * فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجرح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قدر رأيت حيا بعد ذلك او يقول الجرح رأيت شرب الخمر طويلا وبالجمعة ويقول المعدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلا فهنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها يقينا فوجب تقديمه * وبذبحى ان يكون مذهبا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله (دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة) وهو كون احدهما نفي والآخر اثباتا يعنى لا يقال احدهما نفي والآخر اثبات والنفي مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات * وهو ان يجعل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما فقهاهما وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط * والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد ان رسواله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعنى في عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبدالمطلب فاقام رسواله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلثا فاته حويطب بن عبدالعزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد اتقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه * قالوا الا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابارفع مولاة على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا في معرفة الصحابة المستغفري وشرح الانار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم امر ابي بوال على عقبه اتجعله

(مثل)

فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعادله في الضبط والاتقان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري * قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين رووا
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن
 جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم أئمة وفقهاء تخرج برواياتهم
 وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار واوب السخيتاني وعبد الله بن ابي
 نجیح فهؤلاء ايضا أئمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضی الله عنهما ما وافق رواية ابن
 عباس وروى ذلك عنهما من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضمحي عن مسروق
 رحمهم الله فكل هؤلاء أئمة تخرج برواياتهم فارووا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثلهم
 في الضبط والثبت والفقہ والامانة * وما قالوا ان ابارافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف
 بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا
 والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روى عن ميمونة رضی الله عنها
 انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الخلل لان العباس كان
 ينيكحها قوله (وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال) اى خبر النافي
 في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبدوانه عليه السلام ردينب
 بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استحباب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من
 روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت
 للحرية * ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا
 وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيامضى وشاهد ردها فروى انه
 ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لا بتناؤه على دليل موجب للعلم * مع
 ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اى انها
 كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره * ثم انهم قالوا خبر
 العبودية في حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان رواية عمرو بن الزبير والقاسم بن محمد بن
 ابي بكر عن عائشة رضی الله عنهما وهى كانت خالة عمروة قاسم فكان سماعهما مشافهة وروى
 خبر الحرية للاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى
 لزيادة يقين في المسموع عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان اتيقن فيما قلنا اكثر لا بتناؤه
 على الدليل كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا
 جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية
 العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان
 عبدا لم تنفث ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان
 عبدا ولو قال ذلك لاني التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم *
 وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون
 من كلام عمروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية * ومسئلة الماء اى النفي في مسئلة

وحديث بريرة
 وزينب من القسم
 الذى لا يعرف الابناء
 على ظاهر الحال
 فصار الاثبات اولى
 ومسئلة الماء والطعام
 والشراب من جنس
 ما يعرف بدليله لان
 طهارة الماء من
 استقصى المعرفة في
 العلميه مثل النجاسة
 وكذلك الطعام
 واللحم والشراب
 ولما استويا وجب
 الترجيح بالاصل
 لانه لا يصلح علة
 فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اثناء طاهر ولم يغيب ذلك الاناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب العلم بالخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد في الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر من رواية الاخر عند صامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابوالحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابتعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظاهرا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا خبر واحد بطهارة الماء او بجل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمه او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يزيدان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثني حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المثني دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لاسواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب امامهنا فالخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد * وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رجحهما الله * قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى * ولكن اكثرهم لا يعلمون * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * وقال * ما يعلم الا قليل * وقليل ما هم * ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد فالقول به يكون قولاً بخلاف اجماعهم رأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من رجح
بفضل عدد الرواة
واستدل بما قال محمد
رحمه الله في مسائل
الماء والطعام والشراب
ان قول الاثنين اولى
لان القلب يشهد
بذلك لزيادة الصدق
الا ان هذا خلاف
السلف فانهم لم
يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والآخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا فهذا لا يقول به احد * وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار * فقال وكلا لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدن ولم يجب الترجيح لهما في رواية الاخبار حتى كان خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحرف فربما ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم * قال شمس الأئمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله (ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد) بمعنى انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح لهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدن وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدن والمرأتين فيترجح كافي الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد مهماليس بحجة فكأن خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة * كما في مسألة الماء يعني اذا اخبره عبد نقة بطهارة الماء وحرقة بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر ربه لان الحجة لاتتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيب الدين الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة بصير الى الترجيح باكبر الراي * وان اخبره باحد الامرين مملوكا فقتان وبالاخر حران فقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولاتتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط * واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء ثبتت في الاخبار ايضا * ثم انهم لم يسلموا ذلك في العدد لايتم الالزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم كلامهم لايتم الالزام * فقال الان هذا اي ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شئ منها اشتغالهم بالترجح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجح بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لا اشتغالوا به كما اشتغلوا بالترجح بزيادة الضبط والاعتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب
الترجح بالذكورة
والحرية في باب رواية
الاخبار ولكنهم
لا يسلمون هذا الا في
الافراد ما في العدد
فان خبر الحرين اولى
وكذلك رواية
الرجلين كافي مسألة
الماء الان هذا متروك
باجماع السلف

الثقة * فاما ترجيح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدین في مسألة الماء فله ظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخير الواحد وخبر المثني في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (وهذه الحجج بجملة) اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد * تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحلق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذي نشرع فيه

♦ باب البيان ♦

البيان لغة الاظهار والتوضيح * قال الله تعالى * علمه البيان * اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو اثنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضين ايضاح لسؤم عاقبة ما هم عليه من التكذيب * والقران فصل الحق من الباطل * وقال تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه * اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه وقرأوا عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قرائته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه * والمراد بهذا اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء * والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه * وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اي متعديا كما بينا وغير متعد كما سنبينه * وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في المثل قديين الصبح لذى عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور لبيني عليه قوله * والمراد به اي بالبيان * في هذا الباب اي فيما نحن بصدد من تقسيم البيان * او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بيانا اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف * ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبيان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول النبي صلى الله عليه وسلم * ان من البيان لسحرا * يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهرى والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عليه السلام * ان من البيان لسحرا * واذا كان كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى * ومن جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج بجملةها
يحتل البيان فوجب
الحاقه بها وهذا

♦ باب البيان ♦

البيان في كلام العرف
عبارة عن الاظهار
وقد يستعمل في
الظهور وقال الله
تعالى علمه البيان وهذا
بيان للناس وقال ثم
ان علينا بيانه والمراد
بهذا كله الاظهار
والفصل وقد يستعمل
هذا مجاوزا وغير
مجاوز والمراد به في
هذا الباب عندنا
لاظهار دن الظهور

بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتامل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتامل
 في الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له
 ذلك وهو فاسد قال شمس الأمت رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأثورا بالبيان
 للناس قال الله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * وقد علمنا انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فاقر
 ومن لم يقع له العلم فاضر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمم البيان
 في حق الناس كما هم قوله (عليه السلام ان من البيان لسحرا) عن ابن عمر رضي الله عنهما
 قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 * ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحرا ان السحرا يستمال القلوب
 فكذا بالبيان ان فصيح يستمال القلوب وكان في السحرا اراءه ما ليس بحق في لباس الحق فكذا
 في الفصاحة والبيان اراءه المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين * والاوجه
 ان يقال السحرا في زعمهم هو الايتان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان عمله مع
 مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والملاحة
 غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان عمله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والات
 الطق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع في الكلام والتكليف لتحسينه ليروق
 قواه ويستميل به قلوبهم فان اصل السحرا في كلامهم الصرف وسمى السحرا سحرا لانه مصروف
 عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق *
 وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الامم ما يكتسب الساحر بسحره * وقيل
 معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله * وان من الشعر
 لحكمة * على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا في شرح السنة * وذكر في بعض الاصوليين
 ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين تبينا وبيانا وانما يحصل
 الاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فهنا مورثلاثة اعلام اى تبين ودليل يحصل به الاعلام و علم
 يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة فمن نظر الى اطلاقه على
 الاعلام الذي هو فعل المبين كما في بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من
 الاشكال الى التجلي * واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة
 اجال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتبديل والتبديل لم
 يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما
 عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى يجعله بمعنى الظهور كما في بكر الدقاق
 وابي عبدالله البصري قال هو اعلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد
 * ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثر الفقهاء والمنكلمين قال هو الدليل الموصل
 بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين به

ومنه قول النبي عليه
 السلام ان من البيان
 لسحرا اى الاظهار
 والبيان على اوجه
 بيان تقرير وبيان
 تفسير وبيان تغيير
 وبيان تبديل وبيان
 ضرورة فهي خمسة
 اقسام اما بيان التقرير
 فتفسيره ان كل حقيقة
 يحتمل المجاز او عام
 يحتمل الخصوص اذا
 لحق به ما يقطع
 الاحتمال

الاحكام * قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا
 ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب
 للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بينه له ولكنهما يتبين * وعلى هذا
 بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب
 استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد *
 قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتبسيها
 لقوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من
 حيث انه يفيد العلم بوجود العدل دليل وبيان * وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي
 رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه
 ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجهول * وأشار شمس الأئمة رحمه الله في فضل
 بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم
 الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا * واليه اشار
 الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار
 ما صح عندك من هذه التعريفات قوله (بيان تقرير) اضافة البيان الى التقرير والتغيير
 والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي *
 واطافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب
 اى بيان هو تقرير وكذا الباقي * واطافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه
 اى بيان يحصل بالضرورة * فهى خمسة اقسام : اتفق الشيخان على تقسيم البيان على
 الوجة الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان
 تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من
 اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
 متابعا للقاضى الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير
 حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق
 صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم انابت كالقتل انتهاء الاجل في حق صاحب
 الشرع وقطع الحيوية في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد
 فان جميع الاشياء ظاهرا معلوما لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه
 بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل : وقوله كل حقيقة تحتل المجاز او ما يحتمل الخصوص احتراز
 عن مثل قوله تعالى : ان الله عليم حكيم * ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص
 * كان بيان تقرير اى يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره * وذلك اى بيان
 التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك
 مثل قول الله تعالى
 فسجد الملائكة كلهم
 اجمعون لان اسم الجمع
 كان عاما يحتمل
 الخصوص فقرره
 بذكر النكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم
 بقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص * ومثله اى مثل ما ذكرنا في
 كونه بيان تقرير قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان
 الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة ه يقال للبريد طائر لاسرعه في مشيه ويقال ايضا فلان
 يطير بهيمته وكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز * وذكروا في
 الكشف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من
 دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا اتم
 امثالكم محفوظا واحواها غير مهمل امرها والغرض في ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف
 علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الغلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لمالها
 وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك
 دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول
 الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان
 الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به في الشرع والعرف
 فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع
 ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة بقوله عنيت به الطلاق
 من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجه العتق عن
 الرق في الشرع * ويحتمل التخليع عن القيد الحسى والحبس والعمل * ويستعمل في الخلوص
 يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حراى خالص لا رمل فيه *
 ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حراى كريم والحرة الكريمة وناقحة حرة اى كريمة *
 وسحابة حرة اى كثيرة المطر بقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية
 وقطع احتمال غيرها قوله (واما بيان التفسير) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاً من
 المشترك والمجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فانه مجمل اذا العمل
 بظاهره غير ممكن واما بوقف على المراد للعمل به بالبيان * وقوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا
 ايديهما * فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق الجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط
 اى من المرفق او من الزند * ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لحقه اى كل واحد من هذه الآيات البيان
 بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم
 * هاتوا اربع عشر اموالكم * وبالكتاب امر بكتابتها لعمرو بن حزم وغير ذلك * والنصاب
 في السرقة بقوله عليه السلام * لا قطع في اذن من المجن او لا قطع في اقل من عشرة دراهم
 * ومحل القطع بقطعه يد سارق وذاصفوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام * الخنطة
 بالخنطة مثل مثل * الحديث وذلك اى مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت
 باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير
 بجناحيه وذلك مثل
 ان يقول الرجل
 لامرأته انت طالق
 وقال عنيت به الطلاق
 من النكاح واذ قال
 لعبد انت حر وقال
 عنيت به العتق عن
 الرق والملك وهذا
 البيان يصح موصولا
 ومفصولا لما قلنا انه
 مقرر واما بيان التفسير
 فبيان الجمل والمشارك
 مثل قوله تعالى و اقيموا
 الصلوة وآتوا الزكاة
 والسارق والسارقة
 ونحو ذلك ثم يلحقه
 البيان بالسنة وذلك
 مثل قول الرجل
 لامرأته انت باين
 اذا قال عنيت به
 الطلاق صح وكذلك
 في سائر الكنايات
 و فلان على الف
 درهم وفي البلد نفود
 مختلفة فان بيانه بيان
 تفسير

فان البيوتنة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فنقع البيوتنة والحرمة * وكذا اذا قال لفلان على درهم وفي البلد نفود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره قوله (ويصح هذا) اي بيان التفسير موصولا و مفصلا * لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة الى الفعل الا بعد من يجوز تكليف المحال * واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فبما تروى عن جماعة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابى هاشم وعبد الجار و متابعيهم والظاهرية والخزائية واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد ذكر السمعاني والعزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رجحوا الله ذهبوا اليه فكان الشيخ يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفا متصلا و منفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران لفلان عليه شيئا ثم بينه متصلا او منفصلا يقل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين محوز له ان بين متصلا و منفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول او تلك الطائفة من اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب * واحتج من ابى جوار تأخيرها بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع * ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشترائك لانه من وجوب الاعتقاد * لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتأخير البيان ينحل بالمقصود الاصلى فلا يجوز * وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المحاطب * ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما في الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب سى عليه او نهيته عن شىء وفي الخطاب بالمشرك يعلم ان المتكلم اراد احد المعين او المعاني * لانهم قالوا المعبر في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد ينحى ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المحاطب علم انه اراد بخطابه له شيئا ما اما الامرا والنهي او غيرهم او قد اتفقا على فسادهم وقبحه ففرقا ان الفرق باطل * وهذا بخلاف بان النسخ حيث جار تأخيرها لان تأخيرها لا يحل بالمعرفة بصفة العبادة في الحال فامكها الاقدام على الاداء واما تأخير بيان الجملة فمحل بمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن ادائها في الحال * وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه * وعده البيان بكلمة ثم فيما اسكل عليه من المعاني والاحكام وهى للترخي باجتماع اهل

ويصح هذا موصولا
ومفصلا هذا
مذهب واضح
لاصحابنا حتى جعلوا
البيان في الكنايات
كاهما مقبولا وان فصل
قال الله تعالى ثم ان
علينا بيانه و ثم للترخي
وهذا لان الخطاب
بالمجمل صحيح لعقد
القلب على حقيقة
المراد به على انتظار
البيان الا ترى ان
ابتلاء القلب بالمشابه
للعزم على حقيقة المراد
به صحيح في الكتاب
والسنة من غير انتظار
البيان فهذا اولى واذا
صح الابتلاء حسن
القول بالترخي

اللغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده * فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر والص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل * قلنا قوله تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرآه * امر لى عليه السلام باتباع قرآه وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى * فاذا قرأناه * هو الاتزال ثم انه تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الاتزال لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه * وبان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه لا يتلاءم باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الاتري ان الابتلاء بالمشابهة الذي آسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالجمل الذي ينظر بيانه كان اولى بالصحة * وايس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بابت بل هو متأخر الى البيان * وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر او نهى او خبر فاما العربي المخاطب بالجمل او المشترك فيمكن من معرفة ما يفيد الخطاب في الجملة فانه يعلم انه امر او نهى او خبر ويعرف بمجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيفترقان * وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس فان الرجل قد يقول لغيره لى اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينه * وايضا قد يحسن من الملك ان يقول بعض عماله قد وليتكم موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة بتفصيل ما تعمله * ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما اينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب اقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في السرعة اطلاق اللفظ الجمل او المشترك من غير بيان في الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وصيرورة المخاطب به مطيعا بالزم على الفعل على تقدير البيان وعاصيا بالعدم على الترتك قوله (واختلفوا في تخصيص العام) لا خلاف ان العام اذا خص منه شىء بدليل يقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل يتراخ فاما العام الذي لم يخص منه شىء فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابى الحسن الكرخى وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى * وعد بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه بتراخيا كما يجوز متصلا * وذكر في المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها اختلاف في كل ظاهر استعمال في خلافه كالمطلق اذا اراد به المقيد والسكره اذا اراد بها الهين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للمحكم في البعض مقتصر على الحال * وقادته ان العام لا يصير به ظاهرا لان صيرورته ظاهرا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال الشافعى رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقال علماءنا فممن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره موصولا ان الثانى يكون خصوصا للاول فيكون القصد للثانى واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون القصد بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في الجواب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذى لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص الذى مر وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا صح القول فيه بالتراخي

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اي الاختلاف المذكور * ولو احتمل
 الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراخيما او جب الحكم قطعا
 لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله
 للكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه، وجبا للحكم في الباقي
 قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فيما سوا اي العام الذي لم يلحقه الخصوص
 والذي لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال
 ليس من شرط البيان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال
 فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط
 كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى اول لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة
 الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعربة عن الامور ابتداء انما
 سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا
 فيها وزيادة ذم معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة
 رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل
 بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل
 وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه
 بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون
 العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه
 بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو
 بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله
 الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل
 النسخ بيان التبديل كما بناه لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق
 موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتزاخا بالاتفاق * والفرق بين التغيير
 والتبديل على ما اختاره ههنا ان السلام في التبديل بعدما تغير عن اصله يقلب تصرفا آخر
 وفي التغيير لا يقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام
 عن كونه ايجابا ويقلب تصرفا يمين على ما عرفنا وقوله الاتري توضيح لقوله بل هو
 تقرير ومعناه الاتري ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص
 فيكون التخصيص مقرر لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا ادلوا كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق
 بالشرط او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو اصله حتى او جب
 الحكم في الافراد الباقية وعمومه فيكون مقرر او كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان
 يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا
 ذمبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام * والجملة بطريق

لان البيان المحض من
 شرطه محل موصوف
 بالاجال والاشراك
 ولا يجب العمل مع
 الاجال والاشراك
 فيحسن القول بتراخي
 البيان ليكون الابتلاء
 بالمقدمه بالفعل مع
 ذلك اخرى وهذا
 مجمع عليه وما ليس
 ببيان خالص محض
 لكنه تغيير او تبديل
 ويحتمل القول بالتراخي
 بالاجماع على ما بين
 ان شاء الله تعالى وانما
 الاختلاف ان
 خصوص دليل
 العموم بيان او تغيير
 فعندنا هو تغيير من
 القطع الى الاحتمال
 فيفيد بالوصل مثل
 الشرط والاستثناء
 وعنده ليس بتغيير لما
 قلنا بل هو تقرير فصح
 موصولا ومفصولا
 الاتري انه يبقى على
 اصله في الايجاب وقد
 استدلل في هذا الباب
 بنصوص احتجنا الى
 بيان تأويلها منها ان
 بيان بقرة بنى اسرائيل
 وقع متراخيما

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهاما في الحال او لا يقصد ذلك والساني فاسد لانه اذا لم يقصد ان تقضى كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهاما * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهاما في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذا القادة في الخطاب ليست الافهام المخاطب فببت انه اراد افهامنا في الحال * واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد السبي على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل فانه جائز لان الجمل لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضح ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى * اقولوا المشركين * اقتضى بعمومه وجوب قول غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وانما يقترن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجوار الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحبح الشرعية وذلك باطل ؛ وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل فاما في حيوة التي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأييد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول به مؤبدلان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس واما وجب اعتقاد التأييد به واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شرعيته لا تنسخ بعده بنسبة اخرى * وتمسك من جوز تأخيرها بخصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمما قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله يامركم ان تدبجوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه النسخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة * طمقة ليظهر امر الفصيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم سم يدها لهم بعد سؤلهم * مقيدة باوصاف كما ينطق به الاص والتقييد تخصيص العموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على الص والزيادة على الص نسخ

وهذا عندنا بعيد
المطلق وزيادة على
النص فكان نسخا
فصح مترا خيا
لما بين في باب ان شالله
تعالى واحتج بقوله
في قصة نوح عليه
السلام

فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل تام ﴿ ١١٢ ﴾ خلفه خصوص متراخ بقوله انه ليس

معنى المذبح صحح متراخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا ببقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالقيود ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبوها لاجرات عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم في السؤال صار سببا لتخليط الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم انه تعالى امر بذب ببقرة معينة غير نكرة ثم اخرج بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد ببقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه انها ببقرة لا فارض ولا بكر انها ببقرة صفراء فاقع انها ببقرة لادلول * ولو كانت نكرة لما سألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة باية ببقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور تجرد ادلول وكان تكليفهم بامور متجردة غير ما امروا به اول لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخر ادون ما ذكرت اوله وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اوله باجتماع قتين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله ببقرة * وان المذبح بوجع النصف بجميع الصفات كان مطابقا لما امر به اوله المدلول عليه بقوله فذبوها الى البقرة المأمور بذبها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مراد اثم صار المقدم اذ يؤدي الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا الضيق الزمان عن الاعتقاد ادلا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا * واما ان شاء الله لمتدون * اى الى البقرة المراد بذبها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابتداء لا في بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم اذع لنا ربك بين الاماهى * بين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رفا لذلك الحكم وهو خلاف النص او اما ما روى من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظاهرة اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لا ر ظاهر قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجرت عنهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمعل عن محل النزاع * وانما يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لما الى معرفته كما ينافي تخصيص العام في الجواب عنه اننا لانسلم على هذا التقدير عدم افتراء بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامران المراد بذب ببقرة معينة لا مطلقه وكان هذا بياننا اجاليا. قارنا تأخير البيان التيفيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جاز ايضا * ومنها قوله تعالى * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل تام هذا البيان عندنا جاز ايضا * ومنها قوله تعالى * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل تام

اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الامن سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الامل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة الامل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكي عنه ان ابني من اهلى لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاءه فبنى عليه سؤاله فلما وضع له امر اعرض عنه وسلبه العذاب وهذا سايع في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه

سلكا فسلكت سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى * واثنين
 تأكيد لزوجين وقرى * بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى لثلاث
 ينقطع تاسلها بالعرق واسلكت عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك
 * ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابني من اهلي وان
 وعدك الحق * اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهالك * فدل
 ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ * بوجهين * احدهما ان الانسليم لحوق التخصيص المتراخي به
 بل البيان كان متصلابه فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعدا هلاكه
 فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امرأته واغلة وابنه كمان وكانا كافرين * والثاني ان الاهل
 مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
 فسأل خلاص ابه بقاء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين
 لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا في وعد البجاة وتأخير
 بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
 بعد الوعد * باهلاك الكفار كان نهيا عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم
 مغرورون * فلو كان قوله الا من سبق عليه القول * نصرا فالى ما ذكرتم لما استخاز نوح سؤال خلاص
 ابنه بقوله * رب ان ابني من اهلي * فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم
 وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم
 السماء ادارتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا امام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل
 جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
 قد عبدوا من دون الله افترأهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى * ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى *
 اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة او تلك صها اى عن النار مبعدون * فاجاب بان الانسليم
 ان ذلك تخصيص ادلا بدله من دخول المحصوص تحت العموم لولا المحصص واولئك لم
 يدخلوا في هذا العام لاخصصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا
 عبدة الاومان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال
 لولم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبيرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولورد الرسول
 صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن نخطته * لانا نقول لعل سؤال ابن الزبيرى كان
 بقاء على ظنه ان مطاهرة فين عقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى * وما خلق
 الذكروا الانثى * ولا انتم عابدون ما عبدو * وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه
 اخطا لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة * وما عدم رد
 الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبيرى لما ذكر ما ذكر
 راد اعليه ما جهلك باهتقومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن ان يعقل هكذا ذكر في شرح اصول
 الفقه لابن الجاجب * ولئن سلما نه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى
 انكم وما تعبدون من
 دون الله حصب جهنم
 ثم لحقه الخصوص
 بقوله ان الذين سبقتم
 لهم منا الحسنى متراخيا
 عن الاول وهذا
 الاستدلال باطل عندنا
 لان صدر الآية لم
 يكن متناولا لعيسى
 والملائكة عليهم
 السلام لان كلمة
 ما لدوات غير العقلاء
 لكنهم كانوا متعنتين
 راد في البيان اعراضا
 عن تعنتهم واحتج
 بقوله انما هم لكو اهل
 هذه القرية وهذا عام
 خص منه آل لوط
 متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبرأ الحق لهم * وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسح فانهم كانوا
 اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امثالاً لقوله تعالى * واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه * ثم
 بين الله تعالى نعمتهم في معارضتهم بقوله عز وجل * ان الذين سبقناهم منا الحسنى * الآية
 ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجاً اليه في حق من لا يثبنت
 * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة العين عن التمسك بالاحياء والامانة
 الى قوله * ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب * لتعنت اقوم ومكابرهم وكان
 ذلك تأكيداً للحجة الاولى ودفعاً لتلبيس العين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء
 بيان ودفع لمعادنة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
 الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه * ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبرى
 قالوا انما هلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل تام يتناول لوطوا واهله كما يتناول غيرهم
 من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام * ان فيها لوطاً * ثم خص منه لوطوا واهله بعد
 مقال ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطاً * بقولهم * لنجنيه واهله * فدل على جواز انفصال
 المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح
 ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لان اتصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا
 العام فانه تعالى * قال ان اهلها كانوا ظالمين * اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتعليل كما يقال
 اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما علل اهلهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من
 حيث المعنى للوطوا واهله * منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الامراته وهو معنى قوله وهذا استثناء
 واضح * وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى * قالوا انارسلنا
 الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لنجوههم اجمعين الامراته * فبنت ان التخصيص قد كان متصلاً
 لكسبه تعالى لم يذكرة صريحاً ما اكتفاء بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول قطع
 ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من
 الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وجددهم فانهم لم يجرموا * وآل
 لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على * معنى ان الملائكة ارسلو الى
 القوم المجرمين خاصة ولم يرسلو الى آل لوط اصلاً ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر
 والسهم الى المرعى فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوماً مجرمين ولكن
 آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على * معنى ان الملائكة
 ارسلو اليهم جميعاً ليلكوا هؤلا وينجوا هؤلا * فلا يكون الارسال مخلصاً للمعنى الاهلاك والتعذيب
 كما فى الوجه الاول * وقوله انا لنجوههم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط
 لان المعنى لكن آل لوط منجون * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل
 لوط فقالوا انا لنجوههم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لنجوههم لا من الاستثناء الاول
 لان الاستثناء من الاسماء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح
 لان البيان كان متصلاً
 به اما فى هذه الآية
 فلانه قال ان اهلها
 كانوا ظالمين وذلك
 استثناء واضح وقال
 فى غير هذه الآية الا
 آل لوط انا لنجوههم
 اجمعين الامراته

الامرأته كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الانلانة الادرها ما في الآية
 فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا و ببحر مين والامرأة قد تعلق بمجرهم
 فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غيران) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا
 ظالمين استثناء لوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه
 علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين * بهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعدهم الجاهة قصدا
 اذ في التخصيص بالذكري زيادة اكرام كافي لتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكري
 قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكافي لتخصيص اولي العلم بالذكري في قوله عز وجل
 * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان
 سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم
 الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في
 حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالا مراض والواجع وكن زنى وام يتب يقام
 عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان
 يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطرفين فلا يعلم ان لوطا هل ينجم منه ام يتلى به *
 وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى
 على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه
 السلام للرسول * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع
 اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلكوا اهلها بظلمهم اخرج عليهم سراة لوط
 من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاختيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين
 فاجابه الرسول بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيهم واهله وقوله
 او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غيران ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة
 لاكرام لوط او خوفا * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
 تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على
 ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله
 * ولذى القربى * او جب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر
 خصوصا الى ان كل عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل
 على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد
 النبی * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمرو ولكل عقب ونسل الاعمرو ولما
 قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب
 ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفا بن ابي العاص بن
 امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم
 بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غيران ابراهيم عليه
 السلام اراد الاكرام
 لوطا بخصوص وعد
 التجاهة او خوفا من ان
 يكون العذاب عاما
 ذلك مثل قوله رب
 رنى كيف تنجي الموتى
 واخرج بقوله ولذى
 القربى انه خص منه
 بعض قرابة النبي
 عليه السلام بحديث
 ابن عباس في قصة
 عثمان وجبير بن مطعم
 رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقل
 *انهم لم يزالوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام
 فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
 هذا عندنا من قبيل بيان الجمل لان قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يشمل قربي
 القرابة وقربي النصره انى نصره الشعب والوادي على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
 عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربي النصره لا قربي القرابة
 وتأخير بيان الجمل جائز * وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فانما الجملنا لفظ
 القربى على قربي النصره وهو محتمل قربي النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
 فلا مجال فيه لان المراد منه عندهم قربي النسب الذي هي موضوعه لا غير ثم اشار في آخر
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
 يعني ولئن سلمنا ان المراد قربي النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
 من النسب لا يمكن العمل بجمعها فان علمنا ان المراد ايس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
 بابيه خاصة او بجدته او باعلى منهم فكان مجملا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شئ بل هو بيان
 المراد بالعام الذي تعدر العمل بمومه وهو في حكم الجمل فيجوز تأخيره * فهذا بيان
 النصوص المذكورة في الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
 ان علينا بيانه * امر بالاتباع وضمن البيان تراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من
 الالفاظ لانه تكليف ما ليس في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت
 انه يجوز بيانه تراخيا * وكذلك نص المواريث عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
 او مسلمين ثم جاء التخصيص تراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارب اهل ملتين شتى * وكذلك
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين * ثم
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول تراخيا * وكذلك النبي صلى الله وسلم نهى عن المزانية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان
 متأخر وهو خبر العرايا والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة
 على ما قيل اي اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من
 معانيه فعلينا بيانه وادا كان كذلك يمكن حمله على الجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه
 جائز كما مر بيانه قال سمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في
 القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول ان ذلك البيان بياننا الى

وهذا عندنا من قبيل
 بيان الجمل لان القربى
 مجمل وكان الحديث
 بيان له ان المراد قربي
 النصره لا قربي
 القرابة واجاله ان
 القربى يتناول غير
 النسب ويتناول
 وجوها من النسب
 مختلفة والله اعلم
 بالصواب

مالا يتأهى وإنما المراد به ماضى القرآن وهو الجمل الذى يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان فى مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضاً ودليل الخصوص فى العام بهذه الصفة * وعن الثانى والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهى تعدل النسخ فيجوز تراخيا وقد ثبت بخبر اقرن به الاجماع فكان فى معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوى به * وخبر المزبلة لم يخص بخبر العرايا عند نابل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه فى باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغيير ﴾

(باب بيان التغيير)

بيان التغيير نوهان
التعليق بالشرط
والاستثناء وانما يصح
ذلك موصولا ولا
يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

اى البيان الذى فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اى بيان التغيير موصولا اى ينحصر الجوارى فى الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * و اشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابى حنيفة والشافعى ومالك والاوزاعى وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى مده لفظا او ماهو فى حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل بعد الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرطه دعامة العلماء وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول بسخة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او صادقا * وفى بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعمود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه فى القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضى الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها نقل غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحى عنه مدة بضعة عسر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وادكر ربك اذا نسيت * اى استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الخافه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال والله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله ولا يقال هذا شرط وكلاما فى الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر ادلائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الارلى واحدا وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لا فى كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله * من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الخائف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذى هو خير منها لان تعين الاستثناء لتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل على علي بن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته
امرء الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة لبيته وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب
به ولا تحنت * ولو صح الاستثناء مفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف *
وبان الشرع حكم بشوت الافرات والطلاق والعنق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء
منفصلا لم يثبت شي من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية * وبانه لو صح مفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وبمسئلة افهم ابو حنيفة رحمه الله
ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء مفصلا
كاهو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلاف لو استثنوا بعد ما خرجوا
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك فسكت وورده بجميل * قال
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
القل اذ لا يليق ذلك بمصبه وان صح فعله اراد به ادانوى الاستثناء او لانما اظهر نيته بعده
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيماواه ومذهبه ان ما يدن فيه العبد يقبل ظاهرا فهذاله وجه
واما تجوز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتعاق اهل اللغة على خلافه لانه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر
الشرط واخبر لا يفهم منه سى فلابصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء
النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للنخلص عن
الاثم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذ كر ربك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة
على وجه يكون غير الحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فهو لان النزاع
ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب فطما وفصلا
ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه
قوله (وانما سميناه) اي هذا النوع من البيان بيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اركل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اي وجود اركل
واحد من المعنيين * نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرما منزلة وضع شي محسوس في محل
تقر فيه * فاذا حال الشرط بيه اي بن قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت
حر بالشرط بطل كونه ايقاما جوازا ولكه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا
لان البيان ما يطهر به ابتداء وجوده اي وجود السى والضمير راجع الى مداول البيان
وهو المين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس بيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير
بعد الوجود بهذه المنابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضى الامام
وشمس الأئمة رحمهما الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم
اشار الى اركل واحد
منهما وذلك ان قول
القائل انت حر لعبد
علة العتق نزل به منزلة
وضع الشى في محل
يقر فيه فاذا حال الشرط
بينه وبين محله فتعلق
به بطل ان يكون
ايقاما لشي الواحد
يكون مستقرا في محله
ومعلقا مع ذلك
فصار الشرط مغيرا
له من هذا الوجه
ولكنه بيان مع ذلك
لان حد البيان ما يظهر
به ابتداء وجوده فاما
التغيير بعد الوجود
فمنسوخ وليس بيان ولما
كان التعليق بالشرط
لابتداء وقوعه غير
موجب والكلام كان
يحتله شرما لان
التكلم بالعلة والحكم
لها جاز شرما مل
البيع بالخيار وغيره
سمى هذا بيانا فاستدل
على هذين الوصفين
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس
 بيان * ووجه التوفيق بههنا انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عد الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانه * ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان محتمله اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرطا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات
 الصبي * سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان محتمله لانه لا بد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتمله بوجه ليكون البيان اظهارة لذلك المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق
 بالشرط الاستثناء في استعماله على وصفي البيان والغير * الف درهم اسم علم لذلك العدد اى
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كذلكه وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كاسماء للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو : بئزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه ادلا ماسة بيه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقه للمجاز * ولا صورة الامن حيث
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقه ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح
 جزء الالف ليصلح جزء الالفين وللثلاثة الالف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقه للمجاز
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تعبيرا فانه لو صح
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
 في المحل غير معلق بالشرط ثبتت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليق فكان ناسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء
 ثبتت موجبه وهو وحب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرر كان ناسخا للحكم
 في بعض الالف كما في التعليق ثبتت ان في كل واحد منهما معنى التعبير * لكنه اى الاستثناء
 اذا انصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعضه مع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع اكان ناسخا وكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق
 بالشرط * وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فن حيث قرر البقية
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تعبيرا * وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه
 بين المراد ابتداء والكلام محتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 السرخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكاف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 القائل لفلان على
 الف درهم فالالف
 اسم علم لذلك العدد
 لا يحتمل غيره واذا
 قال الاخس مائة كان
 تغيير البعض الا ترى
 ان التعليق بالشرط
 والاستثناء لو صح
 كل واحد منهما ترا
 خيا كان ناسخا ولكنه
 اذا انصل منع بعض
 التكلم لان رفع بعد
 الوجود فكان بيانا
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض تصفاته ان الاستثناء بيان لانه بن ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجده من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سميانه بيان التغيير لا تعبير محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله لفلان على الفادرهم المائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم عشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا وبصيره يمينا لان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فاقلا به يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهرا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الأثر جهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بين تبديل قال سمس الأثرة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبدك انت حر تزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبدل الشرط بتبديل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمينا وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجوه الشرط والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب لان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى وجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثانی الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثانی الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من انعقاد كانه من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى وادبدالنا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا نسخ نرفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيرها جازان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الابات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبدي او قال الازينب جميع نسائي طواق او الاسلاما جميع عبدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائر فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجراء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع انعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسما احدا من عبدي او ما طلقت الاياشة احدا من نسائي يعنى سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاختلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النبي جاز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لاعلى البديل لان البديل لا يكون قبل ان يبدل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اى من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء في تكلم اولاً في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحققه * وهاء * والكلام في تعريفه توقف على مقدمة وهى ان الاستثناء في المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العينين فهو مانه لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان في يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس سماء واللفظ اذا لم يبدل على شئ لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى فسجدوا للملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان هاء عنده من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجدوا للملائكة * من امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قوله على مائة الدينارا اى المقدار مائة دينار * او بتأويل الابعه بمعنى لكن فكان مجاز او الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة الاترى انه مأخوذ من نيت عمان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدى الى جواز استثناء كل شئ بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء * معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واحدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الاتى هى صفة وهى التى كانت تابعة للجمع * منكر غير محصور اى للجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكنت عن الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءنى القوم ولم ينجى زيد لاغرو واما لهما فلانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قبل في المقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شئ * من شئ بالا و اخواتها *

واختلفوا في كيفية
عمل كل واحد منهما
فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل
تكلمها بالباقي بعده
وقال الشافعي رحمه
الله ان الاستثناء يمنع
الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل
الخصوص

وفي المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنس فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا * وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدي اخواتها دل على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فتلاثة احدها الاصل وقديما * والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء مقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لاحتجته. والشرط الثالث ان لا يكون مستغرا لانه اذا كان مستغرا كان رجوعا لانه استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول او صيت لفلان بثلث مالي الا بالث مالي كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء يتكلم بالباقي بعد النيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والا كرنحو قوله على عشرة الا خمسة او الاستثناء الى تسعة فذهبت العامة الى جوارهما * وذهبت الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقين الى منعهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون * فدل على الجوار * وبقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس ناقل * وقولهم هو مستقبح بموع بل استنقال وليس باستقباح * ولئن سلما فالاستقباح لا يمع الصحة كقوله على عشرة الا تسعة سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة العاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء اغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها * وهذا الشافعي رحمه الله موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كما تنوع بوث حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل الخلاف في التعليق بالسرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالسرط فان التعليق عدله لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لان منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا وينتفع بوث الحكم

كما اختلفوا في التعليق
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكليم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامائة صار عنده كأنه قال الامائة فانها ليست على فلان لانه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * و صار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة * وكان الغرالى مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فامارفع ما سبق دخوله في الكلام فيقال * قال فان قيل قوله اقلوا المسركين الاهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لواقترص عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه و اتمامه غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الخاقبل الوقوف دفعا * و ذكر ابن الحاجب في شرح المصل ان عقلية الاستثناء بمعنى معقولية مشكلة لان في قول الرجل جا في القوم الازيدا ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللة في الاستثناء المتصل انه اخرج ما بعد الاما قبلها و اجاعهم مقطوع به في تفاصيل العربية * ولانا قاطعون اذا قال العربي له عندي دينار الاثناونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج من الدينار مما يقطع بان القدر بعده هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد مهم فقد وجب نسبة المسمى اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المسمى فيصير مثبتا مقيا باعتبار واحد فيؤدى الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاين ان يقول لا يحكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الازيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخرج زيد منهم بقوله الازيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجتماع الخويين وتوفية بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المدكورة فاستقام الامر في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعنى دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين * اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ما ذكرنا من الاصل ليس بمقول عن السلف او عن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * و بيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارض لصدر الكلام فقال انه تعالى استنى

وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الامائة لفلان على تسعمائة وعنده الامائة فانها ليست على و بيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا افلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين

التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبتته صدر الكلام بطريق المعارضة و صدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيًا على خلافه ويصير كأنه قال الا التائبين فانهم ليسوا بعاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كالد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعتق عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر ففعا عنه المقذوف سقط ايضا كالتقصاص قوله (وكذلك) اي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء * فان معناه عنده لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبعوهما * او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبعوهما * ائبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي استنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيبست المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالخفتين داخلا في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيبست المعارضة حينئذ في غير المكيل فيبست الجواز في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبل دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى من المخصوص نفا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فيمن لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء وكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول النبي عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه يبعوا سواء بسواء فيبقى صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام

* الا ان يعفون * فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله * وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم * فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه * الا ان يعفون * اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفودون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لاجمعه فبقي الصدر فيما يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها * وقوله تعالى * الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن * فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأى وما استمع بي فكيف آخذ منه شيئا * * او يعفو الذي بيده عقدة الكاح اي الولي الذي يلي عقدنكاحهن وهو مذهب الشافعي * او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في السكاح بدل الاضافة اي نكاحها اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلا يديق بالروة استرداد شي من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فايحجب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الا ان ابان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة السوب لان معناه الا بواقفانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نفيًا بقدر قيمة الثوب لالغية فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رجحاهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كرحنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصححالا استثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كرح عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا * هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقها او تقدمها بشرط * او بناء على ان قوله تعالى * ووايتكم هم الفاسقون * في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالثوبة يتنى الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديب متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكليما بالباقي بئس هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده هذا دليل
معارض لبعض
الصدر وهو في حق
من يصح منه العفو
فبقي فيما لا معارضة فيه
وقال في رجل قال
لفلان على الف درهم
الا ان ابان يستثناء
الالف قدر قيمته لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر
الامكان وذلك ممكن
في القيمة واحتج
في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالذليل
المقول

ايضاً ان قوله عليه السلام * لا تبعوا الطعام بالطعام * لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من
الجميع بقي تكهما بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كأنه قال لا تبعوا الطعام
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له * وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الاثبات ليست مثبتة
على الاستثناء معارضة ايضاً بل هي مثبتة على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز
فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب جعله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق
الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابداه الطريق اذا بدلها من اتحاد
المحل ايضاً واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحاً للاستثناء لاضرورة الى جعله معارضة بل
يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة *
ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلو على الخلاف بمسائل ولكن
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل
اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضاً الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام
والتكلم * قال وانما جل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب
المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجعوا على الاستثناء من الاثبات نفى ومن
النفى اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكماً
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الراء بالفتح
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذ كر اختصاراً لدلالة الصدر عليه * وقد
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * وفي موضع
* الا ابليس ابي ان يكون مع الساجدين لنجونه واهله الامراته كانت من الغابرين * ولهذا
اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الالنة الدرهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء
الاول من الاثبات فكان نفياً والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتاً * واما الثاني وهو
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة هي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي
مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله الا الله نفي للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الالوهية
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تتبع كلمة
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم ليمع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله لاثبات الالوهية له عز وجل
وذلك لا يكون توحيداً * ولا يعنى به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن
الها ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات
الاقرب بالوحدانية له تعالى فيبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجماع فان اهل
اللغة اجعوا ان
الاستثناء من الاثبات
نفى ومن النفي اثبات
وهذا اجماع على ان
للاستثناء حكماً وضع
له يعارض به حكم
المستثنى منه واما
الثاني فلان كلمة
التوحيد لا اله الا الله
وهي كلمة وضعت
للتوحيد ومعناه النفي
والاثبات فلو كان تكلمها
بالباقي لكان نفياً لغيره
لا اثباتاً فصح لما
كانت كلمة التوحيد ان
معناها الا الله فانه الله
وكذلك لا عالم الا زيد
فانه عالم واما الثالث
فانما نجد الاستثناء لا
يرفع التكلم بقدره
من صدر الكلام
واذا بقي التكلم صيغة
بقي بحكمه فلا سبيل
الى رفع التكلم بل
يجب المعارضة بحكمه
فامتناع الحكم مع قيام
التكلم سائغ فاما
انعدام التكلم مع
وجوده مما لا يعقل

معناه الا الله فانه له * وكذلك لا عالم الا يزيد اي ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا يزيد لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم الظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلمها بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتقاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف كالعالم المخصوص منه يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره * نعم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كافي المعارضات بين الصحيح كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء لا في او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقووان ان عقد الارتهان عقد استيلاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) بقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يسك به او معناه ان اصحابنا احتجوا بصحح ثلاث كانه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى * فلبث فيهم الفاسدة الاخسين عاما * انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قوم قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خص بالايجاب كدليل المخصوص * وذلك لان صحة الجبر بقاء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي * وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فبنت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالنفي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملة في قوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة * ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما ابته او لافلزم الكذب في احد الامرين اما الاول والثاني تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا يطلق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الجبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا بحكم
الله لنص والاجماع
والدليل المعقول
ايضا اما النص فقوله
تعالى فلبث فيهم الف
سنة الاخسين عاما
وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب
يكون لا في الاخبار
بقضاء التكلم بحكمه
في الخبر لا يقبل
الامتناع بمانع واما
الاجماع فقد قال
اهل اللغة قاطبة ان
الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد اثنا
واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما فلما
انه استخراج وتكلم
بالباقي بوضعه واثبات
ونفي باشارته على ما
نين ان شاء الله تعالى
واما الدليل المعقول
فوجوده

لمانع جواب عن قوله فاهنتاع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * واذانبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر الالفى ادمم علة الاثبات فسمى نفيها مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيثبت به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احد وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاد كرنا عرفها انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم و بزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائى طواقى الا زنب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة نعم يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والباقي اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يفتقر الى شئ آخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم البابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فتقاره فى افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامائة لا تقيد شيئا به ونه * واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامائة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتهما فى القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لا استقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكسه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز بعض الكلمة حتى ينتهى احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين باخره المراد باوله وهذا الباطل مذهب الخصم

والثالث تصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود ﴿ ١٢٩ ﴾ التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاده بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع

بالمعارض بالايجاع
مثل طلاق الصبي
واعتاقه وانما الشان
في الترجيح وبيانه ان
الاستثناء متى جعل
معارض في الحكم بقي
التكلم بحكمه في صدر
الكلام ثم لا يبق من
الحكم الا بعضه وذلك
لا يصلح حكما لكل
التكلم بصدره الا ترى
ان الالف اسم علمه
لا يقع على غيره
ولا يحتمله لا يجوز ان
يسمى التسعمائة الفا
بخلاف دليل
الخصوص لانه اذا
عارض العموم في بعض
بقي الحكم المطلوب
وراء دليل الخصوص
ثابتا بذلك الاسم بعينه
صالحا لان ثبت به
كاسم المشتركين اذا
خص منه نوع كان
الاسم واقعا على الباقي
بلاخلل ولهذا قلنا
ان العام اذا كان كلمة
فردا واسم جنس صح
الخصوص الى ان
ينتهي بالفرد واذا
كانت صيغة جمع انتهى
الخصوص الى الثلاثة
لا غير فلذلك بطل
ان يكون معارضا

معارض ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل ثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف
عليه * فقال للملم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة
قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم باخره وبه يتبين مقصود المتكلم كالايجوز الحكم ببعض الكلمة
قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغير بآخره
كالتعليق بالشرط * وقوله احتمال مسند الى الضمير الرجوع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله
بعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام
المضمر اى للملم يحز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اى
ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لاثبات المدعى
قوله (والثالث) اى الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهو ان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثناء وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم
اصلا او يكون من عند الحكم سائغ اى جائز كاجاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض * وقوله
ولا انعقاده بحكمه اصلا تاكيد لقوله ولا حكم له اصلا وقوله (مثل طلاق الصبي
واعتاقه) متصل بقوله سائغ يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم
اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقدا للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز
ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلا
كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا
في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا
بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منعقد الحكمه في صدر الكلام ثم لا يبق من الحكم الا بعضه
بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل اشكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام
سماء بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير سماء اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان
اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز
اطلاقه على تسعمائة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير واجب
لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا
واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد
لا ينعقد بحكمه في تمام ان الحاق الاستثناء بايها اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة
وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم
بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام ينعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب
تسعمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه
اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان
هذا عملا بالحقيقة لانه بصير كانه يتكلم بالالف وانه قال لفلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة
مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل
 لخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شئ * التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا
 لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله
 للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه لخصوص لا يمكنه القول بكونه ، وجبا للحكم فى الباقي
 قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فماسوا اى العام الذى لم يلحقه لخصوص
 والذى لحقه لخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال
 ليس من شرط البيان لان النصوص العربية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال
 فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه بشرط
 كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى اولان البيان هو الاظهار ولا يدل حقيقة
 الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص العربية عن الامور ابتداء انما
 سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا
 فيها وزيادة ذم معنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجمل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة
 رحمه الله بيان الجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل
 بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل
 وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل لخصوص فليس بيانا من كل وجه
 بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون
 العام موجبا للعمل بنفسه فيما تاوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه
 بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو
 بيان من وجه ولكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله
 الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل
 النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليق
 موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتزاخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير
 والتبديل على ما اختاره ههنا ان اللام فى التبديل بعدما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر
 وفى التغيير لا ينقلب كذلك فى الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفى التعليق تغير الكلام
 عن كونه ايجابا وينقلب تصرفا يمين على ما عرف ؛ وقوله الاترى توضيح لقوله بل هو
 تقرير ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقي كما كان قبل التخصيص
 فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا فى الاصل لا مغيرا ادلوكا مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق
 بالشرط ؛ او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب
 الحكم فى الافراد الباقية لعمومه فيكون مقررا ولو كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان
 يوجب الحكم فى الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا
 وبتمهيدنا كرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام * والجملة بطريق

لان البيان المحض من
 شرطه محل موصوف
 بالاجال والاشراك
 ولا يجب العمل مع
 الاجال والاشراك
 فيحسن القول بتراخي
 البيان ليكون الابتلاء
 بالمقدرة بالفعل مع
 ذلك اخرى وهذا
 يجمع عليه وما ليس
 ببيان خالص محض
 ولكنه تغيير او تبديل
 ويحتمل القول بالتراخي
 بالاجماع على ما بين
 ان شاء الله تعالى وانما
 الاختلاف ان
 خصوص دليل
 العموم بيان او تغيير
 فمندنا هو تغيير من
 القطع الى الاحتمال
 فيفيد بالوصل مثل
 الشرط والاستثناء
 وعنده ليس بتغيير لما
 قلنا بل هو تقرير فصيح
 موصولا ومفصولا
 الاترى انه يبقى على
 اصله فى الايجاب وقد
 استدل فى هذا الباب
 بنصوص احتجنا الى
 بيان تأويلها منها ان
 بيان بقرة بنى اسرائيل
 وقع متراخيا

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالايجام والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهاما في الحال او لا يقصد ذلك والثاني فاسد لانه اذا لم يقصد ان يقصد كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهاما * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذا الفائدة في الخطاب ليست الا افهام المخاطب فبت انه اراد افهامنا في الحال * واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد السعي على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجهول فانه جائز لان المجهول لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى * اقولوا المشركين * اقتضى بهمومه وجوب قول غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجوار الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في المحل الشرعية وذلك باطل ؛ وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم الازل فاما في حيوة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس واما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بنريعة اخرى * وتمسك من جوز تأخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله امركم ان تدبجوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما اشار اليه النسخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بدبح بقرة * طائفة ليظهر امر القليل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم سم بداهتهم بعد سؤالهم * مقيدة باوصاف كما ينطق به النص والقييد تخصيص للعموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذا المطلق في ذاته ليس بعام لما مر به من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصحا مترا خيبا لما نين في باب ان شالله تعالى واحتج بقوله في قصة نوح عليه السلام

فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل عام ﴿ ١١٢ ﴾ حلقه لخصوص متراخ بقوله انه ليس به

معنى المذلل صح متراخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا ببقرة مطلقه ثم نسخ الاطلاق
بالنقيده ماروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت ذبحوها
لاجرات عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صل الله عليه وسلم فدل ان
الامر الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم في السؤال
صار سببا لتعليط الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثاني وهو المذكور في عامة
كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع حينها بقوله عز اسمه انها
بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفا فافق انها بقرة لا لدول * ولو كانت نكرة لاسألوا عن تعيينها
للخروج عن العهدة باية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور تجردة ادلو كان تكليفهم بامور
متجددة غير ما مروا به اول لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخر ادون ما ذكرت
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولابا جاع فبين انه بيان ذلك الواجب
المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبح المنصف بجميع الصفات كان مطابقا للمأمور به اول
المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخر جواعن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال
الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مراد ايدى الى القول بالنسخ
قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد ادلا بد للاعتقاد من العلم
ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا * وانما شاء الله لمهتدون * اى
الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء و جهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابداء لافى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا
بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين اماماهى * سير لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم
فلو حل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رفع ذلك الحكم وهو خلاف النص او اما روى
من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لار ظاهر
قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجرتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق و ظاهر قوله لكن
شددوا فشد الله عليهم يقتضى ابات الحكم في المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلنا جواز
تأخير تقييد المطلق باعتبار ان النقيده نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب
لانه بمعمل عن محل النزاع * وانما يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد
غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لسالى معرفته كما ينافى تخصيص العام في الجواب عنه اننا نسلم على هذا
التقدير عدم اقتراح بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة
معينة لا مطلقه وكان هذا بياننا اجاليا. قار نام تأخير البيان التفيصلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل
هذا البيان عندنا جزا ايضا * ومنها قوله تعالى * فاسلك فيها * اى ادخل في السفينة يقال سلكه فيه

اهلك والجواب ان
البيان كان متصلا به
بقوله الامن سبق عليه
القول وذلك هو
ماسبق من وعد اهلاك
الكفار وكان ابنه
منهم ولان الامل لم
يكن متناولا للابن
لان اهل الرسل من
اتبهم وآمن بهم
فيكون اهل ديانة
لا اهل نسبة الا ان
نوح عليه السلام قال
فيا حكي عنه ان ابني
من اهلى لانه كان دما
الى الايمان فلما انزل
الله تعالى الآية الكبرى
حسن ظنه به وامتد
نحوه رجاؤه فبنى
عليه سؤاله فلما وضع
له امره اعرض عنه
وسلمه للعذاب وهذا
سايف في معاملات
الرسل عليهم السلام
بناء على العلم البشرى
الى ان ينزل الوحي كما
قال الله تعالى وما كان
استغفار ابراهيم لايه
الاعن موعده وعدها
ايام فلما بين انه عدو لله
تبرأ منه

سلكا فذلك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى * واثنين
 تأكيد لزوجين وقرى * بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى لثلاث
 ينقطع تاسلها بالعرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك
 * ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابني من اهلي وان
 وعدك الحق * اراد به كمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهلك * فدل
 ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ * به بوجهين * احدهما اننا نسلم حقوق التخصيص المترسخ به
 بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعد اهلا كه
 فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امرأته واغلة وابنه كمان وكانا كافرين * والثاني ان الاهل
 مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
 فسأل خلاص ابه بياء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حث المتابعة في الدين
 لاهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا في وعد الجاة وتأخير
 بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال رد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
 بعد الوعد * باهلاك الكفار كان منهيما عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم
 مغرورون * فلو كان قوله الامن سبق عليه القول * مصر فالى ما ذكرتم لما استخاز نوح سؤال خلاص
 ابنه بقوله * رب ان ابني من اهلي * فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم
 وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم
 السماء ادارتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا ما لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل
 جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
 قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى * ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى *
 اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون * فاجاب باننا نسلم
 ان ذلك تخصيص ادلا بدله من دخول المحصوص تحت العموم لولا المحصص واولئك لم
 يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا
 عبدة الاومان وما كان فيهم من بعد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال
 لولم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبير نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول
 صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئه * لانا نقول لعلى سؤال ابن الزبير كان
 بياء على ظنه ان ما طاهرة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى * وما خلق
 الذكروا الانثى * ولا تتم عابدون ما عبدوا * وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه
 اخطا لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة * وما عمد رد
 الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم ماروى انه عليه السلام قال لابن الزبير اى ما ذكر ما ذكر
 راد اعليه ما جهلك نامة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول
 الفقه لابن الجاجب * ولئن سلما انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من نعمت القوم

واحتج بقوله تعالى
 انكم وما تعبدون من
 دون الله حصب جهنم
 ثم لحقه الخصوص
 بقوله ان الذين سبقتم
 لهم منا الحسنى . تراخيا
 عن الاول وهذا
 الاستدلال باطل عندنا
 لان صدر الآية لم
 يكن متناولا لعيسى
 والملائكة عليهم
 السلام لان كلمة
 ما الذوات غير العقلاء
 لكنهم كانوا متعنتين
 راد في البيان اعراضا
 عن نعمتهم واحتج
 بقوله انما هلكوا اهل
 هذه القرية وهذا عام
 خص منه آل لوط
 متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبرأ الحق لهم * وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والسج فانهم كانوا
 اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امثالا لقوله تعالى * واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه * ثم
 بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل * ان الذين سبقتم مننا الحسنى * الآية
 ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا تعنت
 * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة العين عن التمسك بالاحياء والامانة
 الى قوله * ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب * تعنت اقوم * وكبرتهم وكان
 ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعاً لتلبيس العين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء
 بيان ودفع لمعادنة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
 الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه * ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى
 قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية * وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطوا واهله كما يتناول غيرهم
 من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام * ان فيها لوطا * ثم خص منه لوطوا واهله بعد
 ما قال ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * بقولهم * لننجينه واهله * فدل على جواز انفصال
 المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح
 ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لان اتصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا
 العام فانه تعالى * قال ان اهلها كانوا ظالمين * اى كافرين * ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال
 اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما حلل اهلاكم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من
 حيث المعنى لوطوا واهله * منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الامراته * وهو معنى قوله وهذا استثناء
 واضح * وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى * قالوا انارسلنا
 الى قوم مجرمين الال لوط انا المنجوه اجمعين الامراته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلا
 لكسبه تعالى لم يذكرة صريحاً * اكتفاء بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول * قطع
 ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنس ان متصل ان كان من
 الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم فداجر مواكلهم الال لوط وجددهم فانهم لم يجرموا * و آل
 لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى
 القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر
 والسهم الى المرعى فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن
 آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة
 ارسلوا اليهم جميعا ليلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا للمعنى الاهلاك والتعذيب
 كفى الوجه الاول * وقوله انا المنجوه فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط
 لان المعنى لكن آل لوط منجون * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحل آل
 لوط فقالوا انا المنجوه * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى المنجوه لان الاستثناء الاول
 لان الاستثناء من الاسماء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الال لوط

وهذا ايضا غير صحيح
 لان البيان كان متصلا
 به اما فى هذه الآية
 فلانه قال ان اهلها
 كانوا ظالمين وذلك
 استثناء واضح وقال
 فى غير هذه الآية الا
 آل لوط انا المنجوه
 اجمعين الا امراته

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما فاما في الآية
 فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر أنه قد تعلق بمجرهم
 فكيف يكون استثناء من الاول قوله (خيران) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا
 ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ يقال انما قال ذلك مع انه
 علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين * بهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده المجاعة قصدا
 اذ في التخصيص بالذكرة زيادة اكرام كافي بتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكرة في
 قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكافي بتخصيص اولي العلم بالذكرة في قوله عز وجل
 * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان
 سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم
 الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في
 حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوراجع ومكن زنى وام يتب يقام
 عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان
 يبني له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطرفين فلا يعلم ان لوطا هل ينجم منه ام يتلى به *
 وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى
 على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه
 السلام للرسول * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع
 اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلك اهلها بظلمهم احتج عليهم براءة لوط
 من ظلمهم شفقة عليهم ونحونا لاختيه المسلم وتتمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين
 فاجابه الرسول بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيهم واهله وقوله
 او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير خيران ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة
 لاكرام لوط او خوفا وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
 تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام امثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على
 ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله
 * ولذى القربى * اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر
 خصوصا الى ان كل عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل
 على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد
 النبی * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمر وولكل عقب ونسل الاعمرو ولما
 قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب
 ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن
 امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم
 بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

خيران ابراهيم عليه
 السلام اراد الاكرام
 للوط بتخصيص وعده
 النجاة او خوفا من ان
 يكون العذاب عاما
 ذلك مثل قوله رب
 رنى كيف تحبى الموتى
 واحتج بقوله ولذى
 القربى انه خص منه
 بعض قرابة النبي
 عليه السلام بحديث
 ابن عباس في قصة
 عثمان وجبير بن مطعم
 رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب كما بالك اعطيتم وحرمتنا فقل
 *انهم لم يزلوا معي هكذا، وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفرقوني في جاهلية ولا اسلام
 فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
 هذا عندنا من قبيل بيان المحمل لان قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربي
 القرابة وقربي النصره اى نصره الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
 عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربي النصره لا قربي القرابة
 وتأخير بيان المحمل جائز * وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبتنا فالماجلنا لفظ
 القربى على قربي النصره وهو يحتمل قربي النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
 فلا اجال فيه لان المراد منه عندهم قربي النسب الذي هي موضوعه لا غير ثم اشار في آخر
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
 يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربي النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
 من النسب لا يمكن العمل بجمعها فانما علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
 بابيه خاصة او بجمده او باعلى منهما فكان مجملا فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شئ بل هو بيان
 المراد بالعام الذي تعدر العمل بمومه وهو في حكم المحمل فيجوز تأخير * فهذا بيان
 النصوص المذكورة في الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
 ان علينا بيانه * امر بالاتباع وضمن البيان تراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من
 الالفاظ لانه تكليف ما ليس في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت
 انه يجوز بيانه تراخيا * وكذلك نص المواثيق عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
 او مسلمين ثم جاء التخصيص تراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارب اهل بيتي شتى * وكذلك
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين * ثم
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول تراخيا * وكذلك النبي صلى الله وسلم نهى عن المزانية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان
 متأخر وهو خبر العرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة
 على ما قيل اى اذا قرأ جبرئيل عليك بامرنا فقرأ على قوه ثم ان اشكل عليك شئ من
 معانيه فعلى بيانه وادا كان كذلك يمكن حمله على المحمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه
 جائز كما مر بيانه قال سمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في
 القرآن بالاتفاق فالبيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان ذلك البيان ياما الى

وهذا عندنا من قبيل
 بيان المحمل لان القربى
 مجمل وكان الحديث
 بيانه ان المراد قربي
 النصره لا قربي
 القرابة واجاله ان
 القربى يتناول غير
 النسب ويتناول
 وجوها من النسب
 مختلفة والله اعلم
 بالصواب

مالا يتأهى واما المراد بعض ما في القرآن وهو الجمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بياناً محضاً ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة * وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز تراخيا وقد ثبت بخبر اقرن به الاجماع فكان في معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به * وخبر المزانية لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغير ﴾

(باب بيان التغير)

بيان التغير نوحان
التعليق بالشرط
والاستثناء وانما يصح
ذلك موصولا ولا
يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغير موصولا اي ينحصر الجوار في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * و اشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى مدلفظا او ماهو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعدا المتكلم به آتيابه بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعدا الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرطه دعامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بحجة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او تامدا * وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعود وبه قال احد ابن حنبل * وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها نقل غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحى عنه مدة بضعة عسر يوما ثم تزل قوله تعالى * ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وادكر ربك اذا نسيت * اي استبين اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال او الله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة * ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلاما في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر ادلا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الارلى واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله * من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذى هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * ومثله

استدل على علي بن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحمله لبيته وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تخنث * ولو صح الاستثناء. فصلا لامر به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف * وبان الشرع حكم بثبوت الافرار والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية * وبانه لو صح. فصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وبمسئلة افهم ابو حنيفة رحمه الله ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جديك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعوك على الخلاف لو استثنوا ابعدهم ما خرجوا من عندك او حين ما بداهم ذلك لم تبق خلافك ووسعهم خلافك فسكت وورده بجميل * قال الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل الا لا يدق ذلك بمصعبه وان صح فلعله اراد به ادانوى الاستثناء او لانم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذاله وجهه واما تجوز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتعاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالسرت و خبر المبتدأ فانه اذا اخر السرت او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا كما قد اقوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الائم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذ كر ربك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون غير الحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فهو لان النزاع ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي دامت اوهى محمولة على معنى كلام العرب لنطما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه قوله (وانما سميانه) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود اتركل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اي وجود اتركل واحد من المعنيين * نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل تقر فيه * فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوابا ادا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بهذه المنابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله فانهما لم يحملا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميانه بهذا الاسم اشار الى اتركل واحد منهما وذلك ان قول القائل انت حر لعبد علة العتق نزل به منزلة وضع الشيء في محل يقر فيه فاذا حال الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا للشيء الواحد يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلقة ولا حكم لها جاز شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمي هذا بيانا فاستدل على هذين الوصفين فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس
 ببيان * ووجه التوفيق به ههنا انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عدل الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الطاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانه * ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمله اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات
 الصبي * سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهرا لذلك المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق
 بالشرط الاستثناء في استعماله على وصفي البيان والغير * الف درهم اسم علم لذلك العدداى
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كثلثة وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كاسماء للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه ادلا ماسة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقه للمجاز * ولا صورة الامن حيث
 الجرم والكل وهو لا يصلح طريقه ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجرم مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجرم المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح
 جزء الالف يصلح جزء الالفين وللثلاثة الالف وغيرهما وهذه الجريئة لا تصلح طريقا للمجاز
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تعبيراً فانه لو صح
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
 في المحل غير معلق بالشرط ثبتت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لملا ان اذا لم يقترب به الاستثناء
 ثبتت موجبه وهو وحب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقررره كان نسخا للحكم
 في بعض الالف كما في التعليق ثبتت ان في كل واحد منهما معنى التعبير * لكنه اى الاستثناء
 اذا انفصل بالكلام وهو استدرك من قوله كان تعبير البعض مع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا وكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق
 بالشرط * وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد البعض فمن حيث قرر البقية
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تعبيراً * ومادكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه
 بين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكاف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 القائل لقان على
 الف درهم فالالف
 اسم علم لذلك العدد
 لا يحتمل غيره واذا
 قال الاخمسائة كان
 تعبير البعض الا ترى
 ان التعليق بالشرط
 والاستثناء لو صح
 كل واحد منهما ترا
 خيا كان ناسخا ولكنه
 اذا اتصل منع بعض
 التكلم لان رفع بعد
 الوجود فكان بيانا
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحیح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بن ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجده من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سميانه بيان التغيير لا تعبير محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رجه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الالف يطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم اعشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا وبصيره مينا الان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فانقلبه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رجهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال سمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لبعده انت حر زول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامدة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمينا وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجوه الشرط * والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثانی الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لان عقده علة في ثانی الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فلذلك اى لكون كل واحد منهما مانعا من انعقاد كانه من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى ' وادبدالنا آية مكان آية ' وانهما ليسا من النسخ في شئ اذا نسخ رجع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فهما ' وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عه جائز ان تقديم الاستثناء على المستثنى منه في الابات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازينب جميع نساءى او اعتقت الاسلاما جميع عبدي او قال الازينب جميع نساءى طواق او الاسلاما جميع عبدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء صر و فاعن المعنى الذى دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجراء به لا يطل بالتقديم والتأخير *

و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع انعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسما احدا من عبيدي
او ما طلقت الامايشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال
بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النبي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء
لا على البديل لان البديل لا يكون قبل انبديل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما)
اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيستكلم او لا في تعريفه
وشروطه ثم في تقديره وتحققه * والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء
في المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا
بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك
العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح
جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم
الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ
اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح
باضمار في المستثنى منه كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان معناه عندهم
قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة * من امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى
كقوله تعالى على مائة الدينارا اي المقدار مائة دينار * او بتأويل الاجعله بمعنى لكن فكان
مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة الا ترى انه
* أخوذ من نيت عمان الفرس اذا عطفه وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل
اذا الجملة الاولى في المقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن جعل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا
لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء * معنى بوجه
من الوجود وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان جملة على المجاز في
المقطع لان الجملة على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى ولانه لا يؤدي الى ابهام
المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك
المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او حدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي
هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع منكر غير محصور اى يجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن
الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله فسدنا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن
المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجي زيد لا محرو و امثالهما فانها ليست باستثناء
وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث
المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مقفود في
الاخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتحمل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور
بالا او احدى اخواتها مخرج او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل في المقطع هو ما دل على
مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى
اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالا و اخواتها *

واختلفوا في كيفية
عمل كل واحد منهما
فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل
تكلم بالباقي بعده
وقال الشافعي رجه
الله ان الاستثناء يمنع
الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل
الخصوص

وفي المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنس فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا * وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم يرد ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها دل على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فتلاثة احدها الاتصال وقديما * والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء مقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا صحة * والشرط الثالث ان لا يكون مستغفر قاله اذا كان مستغفر قاله رجوعا لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول او صيت لفلان بثلث مالى الابد مالى كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت في استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والا كرنحو قوله على عشرة الاخسة او الاستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوارهما وذهبت الحابطة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الائمة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلاهم * واحتجت العامة بقوله تعالى * ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجرد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لاثمنون * فدل على الجوار * وبقوله تعالى * قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو * مستقبح بموع بل استثقال وليس باستقباح * ولئن سلما فالاستقباح لا يمع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجه فهو ان الاستثناء يمع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة العاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء اعناية لعدم الدليل الموجب له لالان العاية توجب نفي الحكم فيما وراءها * وعند الشافعي رحمه الله موجه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كما تنازع بوث حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الحصص * واصل الخلاف في التعليق بالسرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالسرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع بوث الحكم

كما اختلفوا في التعليق
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامائة صار عنده كأنه قال الامائة فانها ليست على فلان لانه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة * وكان الغرالى مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعل متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فبحال * قال فان قيل قوله اقبلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء مفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه وتمامه غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا اقبل الوقوف فدعا ودكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقولية مشكلة لان في قول الرجل جا في القوم الازيدا ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل الامة في الاستثناء المتصل انه اخرج ما بعد الاما قبلها واجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية * ولانا قاطعون اذا قال العربي له عندي دينار الاثناونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج منه من الدينار مما يقطع بان القدر بعده هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم زيد منهم فقد وجب نسبة المسمى اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المسمى فيصير مثبتا مقيما باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القران مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاين ان يقول لا يحكم بالنسبة الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الازيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخرج زيد منهم بقوله الازيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيق باجماع الحويين وتوفيق بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المماقضة المذكورة فاستقام الامر في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين * اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمقول عن السلف او عن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارض صدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الامائة لفلان على تسعمائة وعنده الامائة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا افلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين

التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبتته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيًا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بمساقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كدالشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجرى فيه التوارث والنفقة فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالظالم لان سقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر فمغافاة المقذوف سقط ايضا كاقصاص قوله (وكذلك) اي كما جعل الاستثناء معارض في هذه الآية جعله معارض في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء * فان معناه عنده لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبعوهما * او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبعوهما * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخفصة والخفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي استنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيبنت المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الخفصة بالخفصة وبالخفتين داخلا في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيبنت المعارضة حيثئذ في غير المكيل فيبنت الجواز في بيع الخفصة عند التساوي كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى من المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود النفي * وكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول النبي عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه يبعوا سواء بسواء فيبقى صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام

* الا ان يعفون * فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله * وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم * فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه * الا ان يعفون * اي الا ان يعفون فيسقط الكل فينبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجمعه فيقي الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها * وقوله تعالى * الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن * فلا يظلمنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأني وما استمع بي فكيف آخذ منه شيئا * * او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولى الذي يلى عقد النكاح وهو مذهب الشافعي * او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده والام في السكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجة فلا يلدق بالزوجة استرداد شي من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فاجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الا نوان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الا بواقفانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نفيًا لقدر قيمة الثوب لالعية فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رجها ما لله في قول الرجل لفلان على الف الا كرحنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحح الالاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كما ملان مع وجوب الالف عليه نحن نعم انه لا كرحنطه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يسأل المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا * هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبا او تقدمها بشرط * او بناء على ان قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة يذني الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متاولا لحرمة بيع الخفمة بالخفنة ايس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لايثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكليما بالباقي بدت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
 الا ان يعفون او يعفو
 الذي بيده هذا دليل
 معارض لبعض
 الصدر وهو في حق
 من يصح منه العفو
 فبقي فيما لا يعارضه فيه
 وقال في رجل قال
 لفلان على الف درهم
 الا ثوبانه يسقط من
 الالف قدر قيمته لان
 دليل المعارضة يجب
 العمل به على قدر
 الامكان وذلك ممكن
 في القيمة واحتج
 في المسئلة بالاجماع
 ودلالته وبالذليل
 المعقول

ايضالان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام * لا تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من
الجميع بقي تكلم بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كأنه قال لا تتبعوا الطعام
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له * وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الاثبات ليست مبنية
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء الاصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز
فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة ووجب حله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق
الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابدان الطريق اذا لبدلها من اتحاد
المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصححا للاستثناء لاضرورة الى جعله معارضة بل
يجعل عبارة عماء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة *
ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي
رحم الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل
اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام
والتكلم * قال وانما حل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب
المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن
النفي اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الرأى بالفتح
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يندكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * وفي موضع
* ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لنجينه واهله الامر انه كانت من الغابرين * ولهذا
اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الالبنة ادرهين يلزمه تسعة لان الاستثناء
الاول من الاثبات فكان نفي والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا * واما الثاني وهو
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي
مشتمة على النفي والاثبات فقوله لا اله الا الله نفي للوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للوهية
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تنفي كلمة
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم ليعب البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الوهية عن غير الله لا باثبات الوهية له عز وجل
وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعنى به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن
الها ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات
الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجماع فان اهل
اللغة اجمعوا ان
الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات
وهذا اجماع على ان
للاستثناء حكما وضع
له يعارض به حكم
المستثنى منه واما
الثاني فلان كلمة
التوحيد لا اله الا الله
وهي كلمة وضعت
للتوحيد ومعناه النفي
والاثبات فلو كان تكلم
بالباقي لكان نفيالغيره
لا اثباته فصح لما
كانت كلمة التوحيدان
معناها الا الله فاه الله
وكذلك لا عالم الا زيد
فانه عالم واما الثالث
فانما نجد الاستثناء لا
يرفع التكلم بقدره
من صدر الكلام
واذا نفي التكلم صبغة
بقي بحكمه فلا سبيل
الى رفع التكلم بل
يجب المعارضة بحكمه
فامتناع الحكم مع قيام
التكلم سائغ فانما
انعدام التكلم مع
وجوده مما لا يعقل

معناه الا الله فانه اله * وكذلك لا عالم الا زيدي ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيدي لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيدي بانه عديم الظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلمها بالباقي لايحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لاثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرضا انه لا سبيل الى القول بارتقاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصادر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم للمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولانظيره * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الصحيح كلها واما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء لا في او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار هني وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيعاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالصواع والاجاع والدليل المعقول ايضا) بقوله ايضا راجع الى الاجاع والدليل المعقول لا الى الص فان الخصم لم يمسك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بصحيح ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث * اما الص فبقوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما * انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن ابي نوح في قوله قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خص بالاجاب كدليل المخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود الخبر به في الزمان الماضي والمع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي * وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فبنت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما نفي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الاجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة * ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما ابنته او لافلزم الكذب في احد الامرين اما الاول والثاني تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا رحيم
الله لنص والاجاع
والدليل المعقول
ايضا اما النص فقوله
تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما
وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الاجاب
يكون لافي الاخبار
فبقاء التكلم بحكمه
في الخبر لا يقل
الامتناع بمانع واما
الاجاع فقد قال
اهل اللغة قاطبة ان
الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد اثنا
واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما قلنا
انه استخراج وتكلم
بالباقى بوضعه واثبات
ونفي باشارته على ما
نين ان شاء الله تعالى
واما الدليل المعقول
فوجوه

لمانع جواب عن قوله فاهتاج الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * واذانبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي ادم حلة الاثبات فسمى نفيها مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احدى وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاد كرنا عرفنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صحح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم و بزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائى طوالق الازينب وعمره وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة تمام يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض وامجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سمة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والناتى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبدى افادة المعنى ولا يفترق الى شئ آخر من دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم البات بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا افتقاره فى افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامائة لا تفيد شيئا به ونه * واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامائة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين ذاتهما فى القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعاً لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكسه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى يتم احتمل وقف اول الكلام على آخره حتى يبين باخره المراد باوله وهذا الابطال مذهب الخصم

والثالث لتصحيح ما قلنا وبين ذلك ان وجود ﴿١٢٩﴾ التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاده بحكمه اصلا سائق مثل الامتناع

بالمعارض بالاجماع
مثل طلاق الصبي
واعتاقه وانما الشان
في الترجيح وبيانه ان
الاستثناء متى جعل
معارض في الحكم بقي
التكلم بحكمه في صدر
الكلام ثم لا يبق من
الحكم الا بعضه وذلك
لا يصلح حكما لكل
التكلم بصدوره الا ترى
ان الالف اسم علمه
لا يقع على غيره
ولا يحتمله لا يجوز ان
يسمى التسعمائة الفا
بخلاف دليل
الخصوص لانه اذا
عارض العموم في بعض
بقي الحكم المطلوب
وراء دليل الخصوص
ثابتا بذلك الاسم بعينه
صالحا لان ثبت به
كاسم المشتركين اذا
خص منه نوع كان
الاسم واقعا على الباقي
بلاخلل ولهذا قلنا
ان العام اذا كان كلمة
فردا واسم جنس صح
الخصوص الى ان
ينتهي بالفرد واذا
كانت صيغة جمع انتهى
الخصوص الى الثلاثة
لا غير فلذلك بطل
ان يكون معارضا

نعارضنا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف
عليه * فقال لما لم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة
قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم باخرويه به يبين مقصود التكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة
قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتين المراد بوله خصوصا اذا احتمل التغير باخرويه
كالتعليق بالشرط * وقوله احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله
بعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهره قام
الضمير الى الملم يحز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اى
ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان طريقه الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى
قوله (والثالث) اى الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهوان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم
اصلا او يكون منعقد الحكم سائق اى جائز كما جاز امتناع الحكم بعد انعقاد معارض * وقوله
ولا انعقاده بحكمه اصلا تاكيد لقوله ولا حكم له اصلا وقوله (مثل طلاق الصبي
واعتاقه) يصل بقوله سائق يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد انعقاد بالمعارضة وقد لا ينغد للحكم
اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتقهما فانهما لم ينغدا للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز
ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلا
كما افوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا
في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظه وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا
بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منعقد الحكمه في صدر الكلام ثم لا يبق من الحكم الا بعضه
بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدور الكلام لان دلالة على تمام
مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان
اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز
اطلاقه على تسعمائة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير واجب
لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا
واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد
لا ينغد بحكمه في تمام ان الحاق الاستثناء بايها اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة
وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم
يقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب
تسعمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه
اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان
هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كأنه يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسعمائة لان قوله تسعمائة
مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

غيره بطريق الحقيقة واكسبه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والواحد اقرينة المجاز لكن ما ذكرناه اولاً * اولاً لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء الاعلام على ما مر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما * او اسم جنس كالرجل ونحوه * فلذلك اى لفساد كون البعض حكماً لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله فيجعل تكليماً بالباقي تقريب يعنى واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكليماً بالباقي * فكان اى التكلم بما يدل على المطلوب طريقاً في اللغة يطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر اخرى يعنى صار للعدد الذى هو تسع مائتين مثلاً عبارتان طويلة وهى الف الائمة وقصيرة وهى تسعمائة * وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتاً باشارته * وفي بعض النسخ وجعل للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت بالاشارة وان كان ثابتاً بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازاً والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثابتا باشارته ان الاول اى موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد منهما ماضى لاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءني القوم الازيدا كان الصدر اثباتاً للمجيب على وجه العموم فبقوله الازيد انتهى ذلك الاثبات اذ لولا له لكان مجاوزاً الى زيد كان بالغاية ينتهى اصل الكلام * وكذا لو قال ما جاءني الازيد كان الصدر نفياً للمجيب على سبيل العموم فبقوله الازيد ينتهى ذلك النفي اذ لولا له لكان متعدياً الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية * فاذا كان الوجود غاية للاول اى لوجب اول الكلام اذا كان نفياً او العدم غاية اذا كان الصدر اثباتاً لم يكن بدم اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً لا محالة لكن بحكم انه غاية لالانه موجب للنفي اول الاثبات قصداً * وهذا اى كونه نفياً او اثباتاً بالطريق الذى قلنا ثابت لغاية اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام اى فكان الاستثناء في دلالاته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالاته على وجهه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغاية فلذلك صح اجابهم على انه من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفي * الان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصداً * وهذا اى كون الاستثناء نفياً او اثباتاً ليس ب ثابت قصداً فكان اشارة اى ثابتاً باشارة الكلام * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على ظاهر الحال مجاز الاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم تجب العشرة كما لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد اثباتنا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الاول مجازاً وهذا حقيقة قوله (ولذلك اخير في التوحيد) كذا اى ولكون موجب

فيجعل تكليماً بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقاً في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى وجعل الايجاب والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهى به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بدم اثبات الغاية لتناهى الاول وهذا ثابت لغاية فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصداً وهذا الاشارة ولذلك اخير في التوحيد لاله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصداً لان الاصل في التوحيد بصديق القلب فاختر في البيان الاشارة اليه والله اعلم

صدر الكلام ثابتا مقصدا وكون الاستثناء نفيًا واثباتًا إشارة اختير في التوحيد لاله الا الله * ليكون
الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد
بان يكون الاستثناء غاية لا في فينتهى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة
والنفي قصدا * لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان
والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام اوركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به
* فاختير في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة
* فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه
النفي قصدا فينبغى ان يكون في الاثبات كذلك ايضا * قلنا اما الاختير النفي قصدا اذكارا لدعوى
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا
ردالدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقرروا بالوهمية الله عز وجل كما اخبر الله
جل جلاله بقوله * ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله * فيكتفى بالاثبات
بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا
جعل صدر الكلام نفيًا مطلق الالوهية لكن لو جعل نفيًا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية
لان النفي لا ينتهى بالاستثناء حيث تدبيل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء
منقطعًا بمنزلة قوله تعالى اخبار * فانهم عدوا لى الارب العالمين * فيكون الاثبات قصدا ايضا * فاما قوله
لا عالم الازيد فنفي لوصف العلم عام وقوله الازيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت
عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهى بوجود العلم
في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد
لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقرب كونه عالما فكان نفي العلم
هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الازيد نفي العلم عن غيره قصد واثبت
العلم اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغى ان ينتهى الخطر في قوله ان خرجت
الاباذنى بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذنك او حتى آذنك * قلنا الاستثناء في قوله الا
باذنى من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الاصاق اى لا يخرج اى خروج الاخر وجا
لمصفا باذنى فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة مها فلا ينتهى الخطر
بالاذن مرة فاما في قوله الا ان آذنك او حتى آذنك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى
الخطر لا بحالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذنى داخل على الخروج لاعلى الخطر
والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله
الا ان آذنك فداخل على الخطر والخطر مما يمتد فيصلح غاية له ولذلك ينتهى بالاذن مرة قوله
(والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تحريم القروع وذكره
مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل
* وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النذيا * ومجازوهو

والاستثناء نوعان
متصل ومنقطع اما
المتصل فهو الاصل
وتفسيره ما ذكرنا واما
المفصل فالايصح
استخراجه من الاول
لان الصدر لم يتناوله
فجعل مبتداء مجارا

المفصل ويسمى منقطعا * فجعل مبتدأ أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة * وقوله مجاز انصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل أى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تميزا عن الجملة أى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا * وعبارة شمس الأئمة رجة الله الاستثناء حقيقة ما يباو ما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله * تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعدون انتم واؤكم الا قدمون فانهم عدوى الارب العالمين * أى كل ما عبدتموه اتموه وعبدوه اباؤكم الا قدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتبذروهم * الارب العالمين فانى اعبدوه واعلمه كذا فى التيسير * وذكر فى المطلع أى ما عبادوا من عبده هذه الاصنام الالهة اعداء له لانهم تعودون على عبادتهم صدا فى الآخرة كما قال تعالى * سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا * ولان المقرى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدوى ولم يقل لكم فرضا للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادتكم لها عبادة للعدو فاجتنبها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراها بذلك انها نصيحة نصح بهانفسه او لا ونى عليها تدبير امره لتنتظروا فيقولوا ما نصحننا ابراهيم الاب ما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل * والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير * الارب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدوى الارب العالمين لانهم سوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله (وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) أى ومثل قوله تعالى * فانهم عدوى الارب العالمين * قوله عز وجل * لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قبلا سلا ما سلا ما * فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو * واللغو ما يلغى من الكلام أى يسقط * والتأثيم ما يؤثم فيه أى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والنفسيق * الا قبلا أى لكن يسمعون فيها قولا سلا ما سلا ما هم ابدان من قبلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلا ما * او مفعول بهما لقيلا بمعنى الا ان يقولوا سلا ما سلا ما * ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلا ما بعد سلام * او يسلمهم الملائكة سلا ما بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الاية ان كان تسليما لبعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم فلما يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم عدوى الارب العالمين أى لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها ولا تأثيما الا قبلا سلا ما سلا ما

ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتاب * اولان . معنى السلام هو الدماء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدماء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب الغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتجليل لاهلها كذا في الكشف والطنع قوله (وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع) ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين * احدهما هو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الازيد لم يدخل زيد في حكم المجئ اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة والتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن جعل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متباينان في غيرهما وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لالاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعدل الثابت لا يقبل شهادته وكالنساء المفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اي حين يتوبوا وادخل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان التوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولا لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة النية فانها تقتضي المجانسة وحلوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والعيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة * ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عدنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب الرجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا
استثناء منقطع لان
التائبين غير داخلين
في صدر الكلام فكان
معناه الا ان يتوبوا
او يحتمل الصدر على
عموم الاحوال بدلالة
النية فكانه قال
واولئك هم الفاسقون
بكل حال الاحال
التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له برد الشهادة * قال شمس الائمة رجه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض الاحوال اى واوائك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا بحال ما قبل التوبة فلا تقي صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كتوبهم الخصم قوله (وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون) اى ومثل قوله تعالى الا الذين تابوا قوله عز اسمه * الا ان يعفون * فانه استثناء حال ايضا اذا لا يمكن استخراج العفو الذى هو حالهن من نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان كانت ماقلة بالغنة فكان تكلمنا بالباقي نظرا الى عموم الاحوال * وقال القاضى الامام رجه الله هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان المصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو بتصرف طارىء فكان الاستثناء منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله (وكذلك) اى ومثل قوله تعالى * الا ان يعفون * قوله عليه السلام * الاسواء بسواء * في انه استثناء حال ايضا لان حمل الكلام على حقيقةه واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهى المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصارك انه قيل لا يتبعو الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبدليل قوله عليه السلام * كيلا بكيلا * وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبدليل الحكم فان ائتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لقوات المسمى * والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة قبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفتين * فان قيل * لانسلم ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سوأ بسوا فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متساويا للقليل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا آخرو قد تضمن هنا لانه لا يمكن حله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام والاضمار من ابواب المجاز ولئ سلما ان حله على الحقيقة اولى فلانسلم انه يحتاج فيه الى اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى
الا ان يعفون استثناء
حال وكذلك قوله
الاسواء بسواء استثناء
حال فيكون الصدر
صاما في الاحوال
وذلك لا يصلح الا
في المقدر

فبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين * ولئن سلمنا
 انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة
 على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة والاتباعوا الطعام بالطعام
 في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى
 القليل داخلا في الصدر * قلنا * جل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز جله على
 المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة * قولهم جله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا
 قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فالما المجاز الذي ذكرتم فلم يبق
 عليه دليل فتزجحت الحقيقة عليه * الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز
 بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جاز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اى
 الامتداد المالية كذا فثبت ان جله على المتصل مع الاضمار اولى من جله على المنقطع * وقولهم
 هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين
 * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه
 عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء
 يراد به الخنطة ودقيقها * ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا تتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء
 * ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث
 بشراء الخنطة ودقيقها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه
 * وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الخنطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الخنطة وسوق
 الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لان فقهاء الشريعة تم البيع لا يجزى باسم الطعام
 او الخنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال
 متقوم فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيبنت وصف
 الكيل بمقتضى الص وبصير كانه قيل لا تتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء
 بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال
 لا يستقيم الا في المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه
 ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فالك اذا نلت ايس في الدار الا يزيد يدرج
 في الكلام انسان لحيوان ولا سىء فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
 والمجازفة والقلة التى هي بمنزلة الحيوان والسىء في تلك الصورة * وذكر شمس الأئمة
 رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء * استثناء
 لبعض الاحوال اى لا تتبعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوى في الكيل فيكون توقيتا لانه
 بمنزلة الغاية ونبت بهذا الص ان حكم الربوا الحرمة الموقنة في المحل دون المطلقة وانما
 يتحقق الحرمة الموقنة في المحل الذى يقبل المساواة في الكيل فالما في المحل الذى لا يقبل المساواة
 لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا الص فلماذا لا يثبت حكم الربوا

و اتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان على الف ﴿ ١٣٦ ﴾ درهم الاثوابا ان هذا استثناء منقطع لان استخراج

في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره *
استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الالف بمعنى لكن
لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان
الالف لا يتناول الثوب بصورة وهو ظاهر * ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف
خاص * فجعل نفيها مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كأنه قال الاثوابا فانه ليس على او لكن الثوب ليس على
* ونفيه اي نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوده لعدم تعلقه به كافي قولك جاءني القوم الا جارا
لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم اتعلق الا ترى انه لو صرح بالفي بان قال لكن ليس له على
ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان
لا يمنع لان الدلالة دون الصريح * واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف
او الشرع مثل المكيل او الموزون والعدد المتقارب * من خلاف جنسه اي من مقدر آخر من
خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الا دينار او فلسا او الا كرحنطة فقد قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد
رحمه الله لا يصح وهو القياس * والمراد بالحنة وعده ما يكون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالنوع
وعدم تأثيره فيه لعدم صحة التلغظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلغظ بالاستثناء
المقطع صحيح لغة بلا خلاف * لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجها لا يصح فجعل نفيها
مبتدأ * وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النفي وبيانه ان المستثنى لم يدخل
تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخل تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف
الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجها وبيان انه لم يكن داخل في جعل الاستثناء
منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او كرحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كافي
استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس * وقوله فلم ينقص من القصد الذي هو
اعتدلا من القصدان اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا * واما وجه الاستحسان فهو
ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمننا حتى لو اشترى عبدا بكره موصوف
من الحنطة او بكذا مما من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز اسع ويتمين الكرا والدهن
او الجوز ثمننا * وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة *
ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث البوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور
مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجها باعتبار الصورة
وتكلمها بالباقي باعتبار المعنى فيمنع الوجوب بقدر الدينار او الكرا من الالف * وقد قلنا
ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة لتكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من
حيث المعنى صار كأنه قال على تسعمائة في قوله على الف المائة * واذا كان الاستثناء استخراجا
وتكلم بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكرا من الالف لانه استخراج معنوي ايضا *
واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

لا يصح فجعل نفيها
مبتدأ ونفيه لا يؤثر
في الالف واما اذا
استثنى المقدر من
خلاف جنسه فقد قال
ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله هو صحيح
وقال محمد رحمه الله
ليس صحيح لما قلنا من
الاصول وجعل استثناء
منقطعا فلم ينقص من
الالف شيئا وقال ابو
حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله هو صحيح
لان المقدرات جنس
واحد في المعنى لانها
تصلح ثمننا ولكن
الصور مختلفة فصح
الاستثناء في المعنى وقد
قلنا ان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد النفي معنى
لا صورة فاذا صح
الاستخراج من طريق
المعنى بقي في القدر
المستثنى تسمية الدراهم
بلا معنى وذلك هو
معنى حقيقة الاستثناء
فذلك بطل قدره من
الاول بخلاف ما ليس
بمقدر من الاموال
لان المعنى مختلف فلم
يصح استخراجها
والله اعلم

(وهو)

وهو الكسر تسمية الدراهم بلامعنى يعنى صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالبية الكسر من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كافي الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقاء صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى وهو قوله على الف الامائة ببقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة لان حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الذكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى * بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه * بخلاف ما ليس بمقدر من الاول مثل الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كما يختلف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبه لانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح استخراج اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لاستثناء المجانسة صورة ومعنى * واماما اعتبره الشافعى رحمه الله من معنى المايه لاثبات المجانسة لذلك معنى عام لا يجوز اعتباره ادلو اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شىء من كل شىء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذلك هذا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى انه اذا قال فلان على الف درهم الادرهما فى الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح الاستثناء حقيقة وادان قال الادبارا اوقفيز حطة صح الاستثناء عن صفة الوجود للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجود فى الذمة جنس واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالانلاف والالتزام والمدايات جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعى فاما اذا قال الا بواقي ابليت من جنس الدراهم عينا ولا وجوب لانها لا تجب فى الذمة الا سلفا فليكون ان يجعل استخراجا لافى حق عين الدراهم ولا وجوب بها فى ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان السان الغير لا يصح الا موصولا فلما اذا قال فلان على او قبلى الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان وصل * وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الفصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك والمجمل وكان قوله وديعة بيان تفسير يصح موصولا ومقصولا كما اذا قال هى زبوف * وقلنا قوله وديعة بيان غير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقد فكان قوله وديعة لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤدبها الى صاحبها الاصل المال وتغيرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال ورجوعها عما اقر به قوله (وكذلك) اى ومثل قوله فلان على الف درهم وديعة فى كونه مبيعا على البيان الغير قوله اسلمت الى آخره * وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق فى القياس وان وصل لان قوله ولكنى او الا ائى لم

ودلى هذا الاصل قلنا
فبين قال فلان على
الف درهم وديعة انه
يصح موصولا لانه
بيان غير لان الدراهم
تصلح ان تكون عليه
حفظا لانه تعبير
للحقيقة فصح
موصولا وكذلك
رجل قال اسلمت الى
عشرة دراهم فى كذا
لكنى لم اقبضها او
اسلمتني او اقرضتني
او اعطيتني فى هذا
كله يصدق بشرط
الوصل استحسانا لان
حقيقة هذه العبارات
للتساميح وقد يحتمل
العقد فنصار القل الى
العقد يانا غيرا

لم اقبضها رجوع كما في قوله دفعت الى الاثني لم اقبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو اقرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتمت من فلان بعبارة سواء * بوضوحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه * وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذنا اجل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تعبير فيصح موصولا ومفصولا واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني او الاثني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني بصدق فيه واصلا لافصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالايعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لفادح حكم التسليم وتماهه فصار قوله الاثني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا * لانهما اي النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقدي يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الاثني لم اقبض او لكني لم اقبض رجوعا لا بيا ولا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فهبة اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا بصير هبة فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الاثني لم اقبض فيه بيانا لارجوعا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الا درهم * وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقدي تعدي اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتني الا انه لم يصل اليك او قدفنتك الاثني لم اصف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قدما اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد تعدي الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهبه له فوهب وام بسلم حث * وكذلك السلم وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصح ان يستعار للعقد

الاياع عقدا استحفاظ وانه مقدمة قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعثك عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا يقبل ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم تغير قبول انما القبول شرط القاذ قوله (واذا اقر بالدرهم قرضا او ثمن بيع) احتزبه بما اذا اقر بالدرهم خصبا او ودبعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للعصب والودبعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجدو المودع بودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وما اذا اطلق ولم بين السبب فقال على درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقدا التجارة عند ابى حنيفة رحمه الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على خلاف فبين كل فصل على حدة * فنقول اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدرهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلدة اخرى سوى بلدتها يكون زيف بلدهم امكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون يانام من هذا الوجه فيبغي ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله على كرحطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو رد يصدق وان فصل * الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدرهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية ولا زيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيادة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيادة اسم لعيب وغش فيها بت بعارض صنعة والبيع موجب سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيادة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كالوادعي الباع ان المبيع معيب وقد كان المشتري طالبا لم يقبل قوله في ذلك اذا اسكره المشتري * وهذا لان دعوى العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير رجوعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح بل يكون ذكر تنويع ومال البيع موجب في نوع بهينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمي نقدا اخر لم يسمي فاما الزيادة فاسم خلل في القدا بما كان بخلاف قوله على كرحطة الا انه رد لان الرداة في الحطة ذكر نوع لا ذكرهيب كالهدي والحبسى والتركي في العبد لان الحطة تخلق جيدة ورديه ووسطا كما تخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم
قرضا او ثمن بيع وقال
هي زيوف صح
عندهما موصولا لان
الدرهم نوعان جياد
وزيوف الا ان الجياد
غالبه فنصار الآخر
كالجواز فصح التغيير
اليه موصولا وقال
ابو حنيفة لا يقبل وان
وصل لان الزيادة
عارضة وهيب فلا
يحمله . مطلق الاسم
بل يكون رجوعا
كدعوى الاجل
في الدين ودعوى
الخيار في البيع

ما تخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاترى انه لو قال بعثك هذه الخنطة
 و اشار اليها والمشتري كان رأها فوجردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعثك
 بهذه الدراهم و اشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا لزيادة فيها ولو كانت القود مختلفة
 و ما اشار اليها نقد فوجه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لا بما هو فوجه فعمل ان الزيادة عيب فكان
 بمنزلة ما لو قال بعثك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله
 الا انها وزخسة لانه استثناء لبعض القدر و ما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الائمة
 كذا في الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمما نظرا الى العرف فوجدنا الزيادة
 كثيرة الوجود عفا واستعملوا ابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة
 فلا يمرض عنه الا اذا صار مجهورا من كل وجه فهذا القرب الى الحقيقة و ما قاله اقرب الى
 الفقه باعتبار العرف * و اما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا
 في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو و ثمن البيع سواء او الاستقرض متعامل
 بين الناس كالبيع وذلك في الجياد مادة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله
 ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة
 الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الا ان
 ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا
 في المبسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم و مؤجل او على الف درهم من
 ثمن متاع باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين
 الحلول والاجل انما يثبت بعارض السرط يمكن ادعاء الاجل رجوعا لا يانا * ودعوى
 الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن يبيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر
 البائع ببيع شئ على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق
 البيع الزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشرط الخيار لا يقبل قوله الابحجة وكان
 راجعا عما قر به لا مديا قوله (واذا قال لفلان على الف درهم) هذه المسئلة من المسائل
 البنية على بيان التغيير عندهما * و بيانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية
 باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
 سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه من جارية ولكنه قد قبضها وكذبه في الجهة
 بان يقول ما بعثك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا
 * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن
 البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجوب
 المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت
 بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط
 دية الجارية باق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مديعا عليه تسليم المقود عليه

واذا قال لفلان على
 الف درهم من ثمن
 جارية باعنيها لكني
 لم اقبضها لم يصدق
 عند ابي حنيفة اذا
 كذبه المقر له في قوله
 لم اقبضها و صدقه
 في الجهة

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر في انكار القبض * وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم يقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم يقبض تعبير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا للمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتباقي اثمن عليه ولا يطالب به قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن * فكان قوله غير اني لم يقبضها مغير للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقداي ان تحضر الجارية وبياننا لمحمتم الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لامن العوارض كشرط الخيار والاحتمال فكان قوله لم يقبض بياننا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكه وثمان الهالكه لا يكون عليه الا بعد القبض فصيير اقرار بالقبض * لانا نقول ان جارية لا يشار اليها بآفة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الابدالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار * فالخاصل انهما جعلاه بياننا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه في الجهة كان بياننا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به و باعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بياننا معنى التعيير كذا في اشارات الاسرار * ولا يبي حنيفة رحمه الله ان هذا اى قوله لم يقبضها رجوع عما اقر به وليس بيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبياننا اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اى لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا والمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار العقود عليه ففرقته في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكذا انه اقر بالقبض ثم رجع عنه * بوضحه اقرانه بالمال وادعى لنفسه اجلا لالى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبايع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل وادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط * وذكر القاضي الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تأخر الابعار يعض على البيع او يقارنه من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الابعار نحو شرط الخيار فيصير المقر ببيان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم يقبضها مغيرا عما اراد ان يرفع . وجب العقد بعد ما ندمه وجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كالموادى الاجل في اثنان واذا لم يصدق وثق مطالب بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض * بخلاف ما اذا قل فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم يقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة
وادعى المال وقتا لان
صدقه في الجهة صدق
وان فصل لانه اذا
صدقه فيها ثبت البيع
فيقبل قول المشتري
انه لم يقبض وعلى
المدعى البينة وان كذبه
فيها صدق اذا وصل
لان هذا بيان مغير من
قبل ان الاصل في البيع
وجوب المطالبة بالثمن
وقد يجب الثمن غير
مطالب به بان يكون
المبيع غير مقبوض
فصار قوله غير اني لم
اقبضها مغير للاصل
ولما كان كون المبيع
غير مقبوض احد
محتمليه لامن العوارض
كان بياننا غير افصح
موصولا ولا يبي حنيفة
رضي الله عنه ان هذا
رجوع وليس ببيان
لان وجوب الثمن
مقابلا لمبيع لا يعرف
اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية * ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقفة فانه بصدق اذا وصل لان الغصب كما يرد على الدرهم الجيد يرد على الدراهم الستوقفة موجه ضمان الغصب فكان قوله الا انها ستوقفة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي الجواز لارجوحا عما اقروا كان بمنزلة قوله الامانة * وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لا العين وكلمة على كلمة تناوولهما جميعا بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة من العيب وجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع لا يتغير شرعا الا بمعنى طارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغير بدعوى العارض انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله (والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح) يعني لمادل اقراره بوجود الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالقرار بالقبض بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوحا لا بيانا فيبطل * فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بأخر كلامه انه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شي في مقابلته كالضرورة اذا صح بنية النفل يكون متنفلا لا مقترضا لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجم الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا صح ضرورة بنية النفل ثم حجج في سنة اخرى بمطلق النية يكون مقترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان منع من النقاط النثار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها وابطالها قوله (وعلى هذا الاصل) اي على الاستثناء بنيت مسئلة ايداع الصبي * وهو اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا وخلاف فيما اذا اودع مالا سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله * فان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه بالاجماع وان قصر في الحفظ * وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع * وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع * وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء فان محمد ارجه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل * وذكر القاضي الامام فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمذ في شروح الجامع الصغير والامام الاسمعياني

والثابت بالدلالة مثله
اذا ثبت بالصرح فاذا
رجع لم يصح وهذا
فصل يطول شرحه
وعلى هذا الاصل
ايداع الصبي الذي
يعقل قال ابو يوسف هو
من باب الاستثناء لان
اثبات اليد والتسليط
نوعان الاستحفاظ
وغيره فاذا نص على
الايداع كان مستثنى

رحمهم الله في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان ما قلنا لم يكن ما قلنا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر
الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل
فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يدانغير على المال وتسليطه عليه يتنوع
نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتملك والتوكيل ونحوها فاذا نص
على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسايط التمكن للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ
مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه
المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا غير
الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور
عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لحنه حال المخاطب
او ثبوت ولايته عليه بل باستثناءه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به
الا الاستحفاظ ثم لم يعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط وبصير كالمعدوم ايضا وبعد ما عدم
كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على
المال لم يوجد اصلا وانه القاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه
كان بعد ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل
الايداع وكما لو كانت الوديعه عبدا قتلته الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما
مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كما لو قرب الشحم الى الهرة
وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغونهيه * لانا نقول الاختلاف في
صبي يعقل الحفظ لافي صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا
ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ
ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بتقل اليد الى الغير لا قول
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لافي الافعال ولا لفظ
ههنا يستثنى منه شيء * على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري
في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه * ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعله كلاءه
استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة
كذا قيل * وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل
اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء لغير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك
عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل
التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة * فلا بد
من تصحيحه شرعا لتعارضه اي من تصحيح قوله او دعوتك هذا الشيء فاحفظه لتعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم
تصرف على نفسه فلا
يطلب لعدم الولاية بل
لا يثبت الا الاستحفاظ
ثم لا ينفذ الا استحفاظ
لعدم الولاية فيصير
كالمعدوم وقال ابو
حنيفة ومحمد رحمهما
الله ليس هذا من باب
الاستثناء لان التسليط
فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء
ما وراء الاستحفاظ
منه والفعل مطلق لا
عام والمستثنى من
خلاف جنسه فيصير
ذلك من باب المعارضة
فلا بد من تصحيحه
شرعا لتعارضه ولم
يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتبر الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته يكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها اودله على اخذها والبالغ يضمن بمثله ففرقا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الوار في قوله وافعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفظ منه منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناءه منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نومان من الكلام * احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقله نظرهم في عواقب الامور فهو لما كنهه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالا ذرله بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كقدم الشعير بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل وبفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عاداتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عاداتهم اتلاف الدواب ركوبا فيتبت التسليط في لدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى اتسليط نحويل يده في المال اليه فان المالك باختيار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا له من استهلاكه بالغا كان المودع اوصيبا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بنحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليط حسيا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول الملك تمكن بيد حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد ففي اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا * بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الا دعى فنحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله * ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبق على اصل الحرية فلا يتاوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله

وصار هذا مثل قول
الشافعي رحمه الله
في الاستثناء

وعلى هذا الأصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لا شخر بعث منك بالف هذا العبد الانصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه ﴿ ١٤٥ ﴾ يقع على النصف بمخمسائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما

دخول في البيع لافي
الثن فيصير المبيع نصفاً
فبقي كل اثن وقوله
على ان لي نصفه شرط
معارض لمصدر
الكلام فيكون
موجبه ان يعارض
هذا الايجاب الاول
فيصير العقد واقعا
للبيع والمشتري
فيصير بايعا من نفسه
ومن المشتري والبيع
من نفسه صحيح بحكمه
اذا افاد في الدخول
فأداة حكم التقسيم
فيصير داخلاتم خارجا
لخرج بقسطه من
اثن مثل من اشترى
عبدين بالف درهم
احدهما ملك المشتري
ان اثن يتقسم عليهما
الاشترى ان شراء مال
المضاربة يصح
بمباشرة رب المال
وعلى هذا الاصل
رجل وكل وكيل
بالخصومة على ان لا
يقر عليه او غير جائز
الاقرار بطل هذا
الشرط عند ابي يوسف
لان على قوله الاقرار
يصير مملوكا للوكيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا خلفه ضمان يرجع
على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلط في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق
الرجوع عليه * واهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع
على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذاك استعمال للصبي بالامر الاترى انه لو كان عبدا صار
صاعيا بالاستعمال بامرء وهذا تسليط له بنزلة قوله بحتمك ان تأكل هذا الطعام ان شئت
ولو قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا
مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن والايديع
عنده ايديع عنده من يدخل في عياله * قلنا * لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى
من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايديعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير
الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله (وعلى هذا الاصل) وهو
ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف * وانما دخل
اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لافي اثن وهو الف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود
في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع
بالاهم وكان هو المقصود فيصير والضمير والاستثناء ايده الى الف والكلام المقيد بالاستثناء
عبارة عما وراء المستثنى فصارك انه قال بعث نصفه بالف درهم * وقوله على ان لي نصفه شرط
معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل
هو عام بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجه على
خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب
وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى
والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بايعا بالخصومة ابتداء وانه
لا يجوز لوصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لان عقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد
به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كافي مسألة شراء
مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى
ان كل اشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط
معارض لان عمل كلمة على يخالف عمل ان وقد بينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط الاترى
انه لو قال بعثك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الاستثناء
بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والمسئلة على وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من
غير تعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار بالاجماع والاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وقد مر بيانه في باب
احكام الحقيقة والمجاز * والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر
عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لالانه (كشف) من الخصومة (١٩) حتى لا يختص (ثالث) بمجلس
بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناءه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كما ذكره هنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
 رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك
 ما كان الموكل مال كاله لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
 وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا لو وكيل حكما
 للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان
 لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليتمكن جعل الكلام
 بعد الاستثناء تكملا بالباقي فاذا ثبت حكمه او تبعا لا يصح استثناءه كما لو وكله بالبيع على ان
 لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان
 في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
 العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت
 الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيتنصر
 عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم * الاقبض الوكالة اى لا يملك ابطال
 اقراره عليه الا بان يقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينقبض بانتقاضها * وقال
 محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز والخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
 استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد
 محاصمته فكان له ان لا يقبل * وجواز الاستثناء وجهان * احدهما ان الخصومة تتناول
 الاقرار عملا بمجازها لان الخصومة كلما كانت مجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
 بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يقن بانه مملوك
 للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك
 لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما
 نصفه مطلقا ينصرف بعهده الى نصيبه خاصة تصح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
 فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار * ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية
 بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عده معرفته المدعى محقا
 وصارت الحقيقة وهى الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه تصرف الكلام من الحقيقة
 التى هى مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق
 تغيره بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا غيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح موصولا
 الا ان يزل الوكيل عن الوكالة فيثبت بسقط الاقرار بطلان الوكالة * وقوله اصلا لدفع
 وهم من توهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء مفصلا لكن وكل
 رجلا يبيع عبدين لا يصح استثناء احدهما مفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينيا فقال
 لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عن كماله لا يسقط بالاستثناء مفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
 فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار * والوجه الثانى ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الانقبض الوكالة وقال
 محمد رحمه الله استثناءه
 جائز وللخصم ان لا
 يقبل هذا الوكيل
 لان الخصومة تناولت
 الاقرار عملا بمجازها
 على ما عرف وانقلب
 المجاز هنا بدلالة
 الديانة حقيقة
 وصارت الحقيقة
 كالمجاز فاذا استثنى
 الاقرار وقيد التوكيل
 كان بيانا غيرا فيصح
 موصولا وعلى هذا
 يجب ان لا يصح
 مفصولا الا ان يعزله
 اصلا لانه عمل بحقيقة
 اللغة فيصح فلم يكن
 استثناءه فى الحقيقة
 وعلى هذا يصح
 مفصولا وهو اختيار
 الخصاص واختلف
 فى استثناء الانكار
 والاصح انه على هذا
 الاختلاف على
 الطريق الاول لمحمد
 رحمه الله

الضرورة ﴾ قال
 الشيخ الامام رضى
 الله عنه وهذا نوع من
 البيان يقع بمالم يوضع
 له وهذا على اربعة
 اوجه نوع منه ماهو
 في حكم المنطوق ونوع
 منه ما ثبت بدلالة
 حال المتكلم ونوع منه
 ما ثبت ضرورة
 الدفع ونوع منه ما ثبت
 بضرورة الكلام اما
 النوع الاول فقول
 الله تعالى وورثه ابواه
 فلما له الثلث صدر
 الكلام اوجب
 الشركة ثم تخصيص
 الام بالثلث دل على
 ان الاب يستحق الباقي
 فصار بياننا بقدر نصيبه
 بصدور الكلام لا بمحض
 السكوت ونظير ذلك
 قول علماء ائمة الله
 في المضاربة ان بيان

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من الجواز اذا اقرار مسالمة وليس بخصوصة فهو بقوله غير جائز
 الاقرار تبين ان مراده حقيقة الغوية وهى الخصومة لا مطلق الجواب الذى هو مجاز
 بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من الصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند
 التخصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح
 موصولا ومفصولا * والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه * وقد اختلف
 فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال
 حقيقته ومجازه فان حقيقته المازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل
 الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل * وقال بعضهم هو على
 الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار
 جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقيد
 للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد * ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثانى
 لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه * وذكر في المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار
 على صح صدق محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان
 المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار
 ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناء الانكار كما صح
 استثناء الاقرار * والشرايع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا
 لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضي الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح وبصير
 الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة * والخامس ان يوكله بالخصومة
 جائز الاقرار عليه بصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا لشافعى رحمه الله * ثم
 التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشارة محمد في باب الوكالة بالصلح * وحكى
 عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول
 لوكيل وكلتك ان تخصصم وتذب على فادار ايت مذمة تلحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار
 فاقر على فاني قد اجزت لك كذا فى المعنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

نصيب المضارب
 والسكوت عن نصيب
 رب المال صحيح
 للاستغناء عن البيان
 وبيان نصيب رب
 المال والسكوت عن
 نصيب المضارب
 صحيح استحسانا على انه
 بيان بالشركة الثابتة
 بصدور الكلام

اي البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سببه بمالم يوضع له
 وهو السكوت * نوع منه ماهو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم السكوت
 فكان بمنزلة المنطوق * وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اي بدلالة حال الساكت
 المشاهد وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلم * ضرورة الدفع اى دفع العرور
 * كان بياننا بصدور الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت
 عن نصيب الاب بل بدلالة صدور الكلام وهو قوله تعالى * فان لم يكن له ولد وورثه ابواه * يصير
 نصيب الاب كالصوم عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلما له الثلث ولايه مانق
 قوله (ونظير ذلك) اي مثال هذا النوع من المسائل ماذا بين رب المال نصيب المضارب

من الرمح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على انك من الرمح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل * ولو بين نصيب نفسه من الرمح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الرمح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الرمح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما يبق للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقات ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الرمح لعامل آخر يهمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الرمح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا في حق الآخر ان له ما يبق كما بينا في قوله تعالى * وورثه ابواه فلانها مثلث * فهما المدفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الرمح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الرمح صار كانه قال ولت ما يبق فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المطلق قوله (وعلى هذا حكم المزارعة ايضا) يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على انك تلت الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليدت الاستحقات له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان في نصيبه ، وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم مال الآخر بان قال على ان لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكره واما الحاجة الى ذكره وتركوها ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشرط وبقبده لانه لا يستحق شيئا * وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احد هما يكون بيانا ان الباقي الآخر فكان صاحب البذر قال على ان لي ثلثي الخارج وثلثه كذا في المبسوط قوله (واما النوع الثاني) وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم قبل سكوت صاحب الشرع عند امره يعاينه من قول او فعل عن التغيير * يدل خبره بدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات و معاملات كان الناس يتعاهلونها فيما بينهم وما كل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على مسكر محطور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره * يا امرهم بالمعروف والنهي عن المنكر * فكان سكوته بيانا ان ما قرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الاسكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا وصى رجل لفلان و فلان بالف لفلان منها اربع مائة كان بيانا ان الستائة للباقي وكذلك اذا وصى لهما ثلث ماله على ان لفلان منه كذا واما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم عند امره يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد باحتمالها او لا يكون كذلك * فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافر امشى الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان اسكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذلك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانكار وعلم ان انكاره نائبا لا يفيد فلم يعاود واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * ووجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام * السعكت عن الحق شيطان اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال * وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه نائبا والا كان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ * وكذا اذا بلعه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديدا لانكار دفعا للتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايةهم لانهم غير متبوعين له ولا معتقدين بتحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لان عطفه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يا باه العطف اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مل بالنصب على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا من دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل مل معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الأئمة رجه الله حيث قال واما النوع الثاني فمحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة * المغرور من بطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او سكاخ على ظن انها حرة فتلد منه مستحق * وولده هذا حرا بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن فسيط قال ابقت امة فانت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فبزت وابطها ثم جاء مولاه فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه ففضى بها لمولاهما وقضى على ابي

ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضوان الله عليهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور

ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسمع
الواجب كما اذا قيل لانسان اذ صبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تدبجه
او شرع في الصوم في قوله صم غذا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان
وصامة نسخ اصول الفقه * قال صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة
لوبيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من
الفعل تكليف مالا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل
واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب اعتقاد ليس بواجب
واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبذة
على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله
تعالى فان امر الله تعالى ازلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة
فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم
بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقدده ظاهرا ويعزم
على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما
بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بدمج الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذمخ وانتقاد
لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامره يظهر منه الطاعة وكان النسخ مفيدا في حق المأمور
وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير * او لما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى
بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة قوله (قالوا)
اي الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى
نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة
الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدالتهما على المصدر لا على
العزم والقصد والمنع منه * فيقتضى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر
والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعنى لما كان الفعل هو المأمور به والمهى عنه
اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى
عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شىء واحد في وقت واحد لانه
اذا امر بشىء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشىء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك
الشىء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات
الامر والنهى وقد علمت ان اجتمعا في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بمواز
النسخ الذى يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والعلط الذى هو على
صاسب الشرع محال * نبينه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا ان العمل بالبدن
هو المقصود بكل نهى
وبكل امر نصا يقال
افعلوا كذا ولا تفعلوا
فيقتضى حسنه بالامر
لا محالة وقبحه بالنهى
واذا وقع النسخ قبل
الفعل صار بمعنى
البداء والعلط والجملة
لنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم امر
بخمسين صلوة ليلة
المعراج ثم نسخ ما زاد
على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا
 فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف
 واحد وفي تناول النهي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه
 انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال الأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلنا
 انه بالامر انما طلب من الأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب
 الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة
 وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لانه المسئلة
 مصورة فيما اذا كان الهى تناول عين الأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل
 وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل
 فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان
 قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير
 فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء * والحجة لعامة
 العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين
 صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه
 كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة * فان قيل هذا خبر غير ثابت
 والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربيه منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج
 ذكر نسخ خمسين صلوة بخمسة صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه كرادوا غيره
 والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم
 للامة لالتي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا تصور قبل العلم *
 ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا * ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف
 الدليل العقلي * ولئن سلمنا انه ليس بمخالف فلان تسليم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
 ذلك الى رأى رسوله ومشيئته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض * قلنا الحديث ثابت مشهور
 تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقدا الحديث
 كبروا اصل المعراج ورووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمسة وذلك مذكور في الصحيحين
 وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه
 من زيادات القصاص * قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرة خبر المعراج الا كانكارهم
 خبر الرؤية والقدرة واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطن
 مخالفة من اهل الاهواء كالم يرد خبر المسح على الخفين بطن الروافض والحوارح فيه وكالم يرد
 خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم * وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما نبينه * وقولهم لم يوجد
 التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة
 وقد وجد منه عقد القلب على ذلك * قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبني بالقبول

فكان ذلك بعد العقد
 لانه صلى الله عليه
 وسلم اصل هذه الامة
 فصح النسخ بعد
 وجود عقده ولم
 يكن ثمه تمكن من
 الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحجبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا قال انا استحي قتيبن ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية * وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذيخ الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كدخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدم الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المنقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقاً بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالهوى عند وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولاً لجميع العمر * وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غداً فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءاً من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يورهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا * لان الادنى يصلح مقصوداً يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصوداً بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن الأمور به وحقه اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصوداً بالابتلاء * منفصلاً عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقه قبل التمكن من الفعل يانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل * وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل * وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لافرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيحوز ان يتلى الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايماناً ولا يلزم منه البداء * والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن الأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلاً ان يؤمر بالشيء ثم لا يصل الى فعله بعراض من عجز يحول بينه وبين الأمور به او موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعراض النسخ ايضا * بوضحه انه لو قرن البيان صريحاً بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصوداً بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس الأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصوداً منفصلاً عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافيه الاعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلاً

عنك صح ذلك واستقام كالوقال افعال في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لا يصير قرينة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير * ويانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب ييل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام * من هم بحسنة فلم يمهلها كتبت له حسنة * الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطامات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم يحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشأن كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بقاء الاترى ان الواحد منا قديما مر عبده بشئ * ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته واتباعه له ثم يمهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله (الاترى ان غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ * واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفته فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانتهاه حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانتهاه حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاه حسن الفعل لاستحالة انتهاء النسخ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ * واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به * وكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدا الامرين وهو العقد مقصودا لازمالكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس مقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب افعال لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير قرينة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قرينة بلا فعل والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون الفعل الا يرى ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والآخر يتردد بين الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب * فان قيل *
 الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم
 من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا
 نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يتبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت
 مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ
 وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم الناسخ ﴾

﴿ باب تقسيم الناسخ ﴾
 قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه المجمع
 اربعة الكتاب
 والسنة والاجماع
 والقياس اما القياس
 فلا يصلح ناسخا
 لما بين ان شاء الله تعالى

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
 الكعبة ومنه قوله تعالى * ما ننسخ من آية * وقوله عز اسمه * فينسخ الله ما يلقي الشيطان * وعلى
 الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء * وعلى من يعتقد
 نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعقد ذلك * وعلى الطريق المعروف
 لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من يجوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا
 * ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله
 تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والزاع لفظى * المجمع اربع
 وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله (اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بين)
 كأنه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص
 فيه ادلتعية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون
 لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابى العباس بن شريح
 من اصحاب الشافعى رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص به
 جاز النسخ به ايضا * وكان ابوالقاسم الانماطى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز
 بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ
 الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
 الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فسبوت الحكم بمن هذا القياس يكون محال به على الكتاب
 والسنة اذا القياس بكثير محال الص * واذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم
 بالقياس الجلى دون الخفى قال الغرالى رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به القطوع به فهو صحيح
 واما المظنون فلا * تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم قائم كانوا مجمعين على ترك الرأى
 بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجين كدنا
 ان تقضى فيه رأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقال على رضى الله عنه لو كان
 الدين بالرأى لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

به لا يحاو من ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لان عقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى * وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظنون المتقدم انما ثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فبين من القياس الواجب ان حكم الظنون المتقدم لم يكن ثابتا وادلا ثبوت له فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتماوان والتخصيص بيان والنسخ رفع وباطال * وما ذكره الاماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يراد الفرع الى الاصل المصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص * واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا * فهم من منع من ذلك مطلقا كالحابلة وعبد الجبار في قول مصير انهم الى ان القياس اذا كان مستبسطا من اصل فالقياس باق بقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والا لما صلح للنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالذليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده على ما مر * قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفره بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) هكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تسمى اجماعا وروى ان عمار بن رضى الله عنه لما حجب الامم عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تمجها باخوين وقد قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلا منه السدس * والاخوان ليسوا باخوة فقال حجها قومك يا غلام فدل على جواز نسخ الاجماع * وبان المؤلف قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابى بكر رضى الله عنه * وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به وانه صحيح ان النسخ به لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجبا العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

جهد من جميع الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتصريح
 الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جاز حيث جاز به الزيادة على النص
 التي هي نسخ فبالاجماع اولى * وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن
 اجتماع الاراء في شيء ولا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله
 تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقا على ان لا نسخ بعده
 وفي حال حيوته ما كان يعتقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد
 البيان منه فالوجوب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ
 بعده ففرقنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع
 ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر
 في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جاز فيكون ما ذكرهنا محمولا على عدم
 جواز نسخ الكتاب والسنة دفعا للتناقض * والفرق على ما اختاره ان الاجماع لا يعتقد
 البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما
 لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان يعتقد
 اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فيعتقد اجماع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة
 الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا لشيء او منسوخا بشيء لما بيناه ان لا يصلح ناسخا
 للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة
 بعد وفات النبي عليه السلام * وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني
 ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا
 لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الدليل شرعي متجدد وقع لاجله
 الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
 لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على
 الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ * وكذا لا يصلح ناسخا للقياس
 ولا منسوخا به للمصر * واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ
 بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة
 فلا يكون لامة السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا
 ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها
 ايضا لا مكان تقدير الص الدال على الحب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحب
 خطأ وحيثئذ يكون النسخ هو الص لا الاجماع * وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلف
 قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف
 في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد اقسامين الآخرين) هما مثلثان احدهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه
 الله بفساد اقسامين
 الاخرين واحتج
 بقوله تبارك وتعالى
 ما ننسخ من آية او
 ننسخها نأت بخير منها
 او مثلها وذلك يكون
 بين الآيتين والسنتين
 فالما في القسمين
 الاخرين فلا واحتج
 بقوله تعالى قل ما يكون
 لي ان ابديه من تلقاء
 نفسي فثبت ان السنة
 لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والشككين من الأشاهرة والمعترزة واليه ذهب
 المحققون من أصحاب الشافعي * ونسب الشافعي رحمه الله في عمدة كنهه انه لا يجوز وهو مذهب
 اكثر اهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر
 من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسي وعبدالله بن سعيد والقلاسي من متكلمي
 اهل الحديث واجد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع
 لم يرد به ولو ورد به كان جائزا * وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد
 الشرع بالنسب من ذلك وهو قول ابى حامد الاسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب
 وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها
 منهم عبدالقاهر البغدادي وابوالمظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب
 الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولو ح في موضع آخر
 بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر
 من مذهبه والآخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل
 من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر
 يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يحز النسخ
 بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انه تمام الاجماع في الزمان المستقبل
 على نسخه * وربما نوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد
 فيما يوح اليه لم تأمن في تجوز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة النسخة صادرة عن الاجتهاد
 فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة
 لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى * ما ننسخ
 من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال
 نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان
 قول القائل لا آخذ منك درهمي الا آتيت بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير من الدرهم
 المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا ثلاثه ولا من جنسه بلا شك لان القرآن كلام الله
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها *
 ولانه تعالى قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له
 وذلك لا يكون الا والنسخ قرآن لاسنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى * الم تعلم ان الله
 على كل شيء قدير * لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى * وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم
 الجواز في المسئلة الثانية فقالوا المادلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم
 يجوز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لقوات الشرطين
 واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اي الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الآيتين
 او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا ي

واختج بقوله صلى
 الله عليه وسلم اذ روى
 لكم عنى حديث فاعر
 ضوه على كتاب الله
 تعالى فان وافق
 الكتاب فاقبلوه والا
 فردوه وقال ولان
 في هذه صيانة
 الرسول صلى الله
 عليه وسلم عن شبهة
 الطعن لانه لو نسخ
 القرآن به او سده كما
 نسخت بالكتاب
 لكان مدرجة الى
 الطعن وكان التعاون
 به اولي

فلا يتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضى الاتيان بالمثل او بالخير في نسخ الآية لافي مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية في المسئلة الاولى لا غير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى * قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسه ان اتبع الامايوحى الى * اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية التبديل وانه متع لما اوحى اليه لا يبدله والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيتبنى الامر ان جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ * وبقوله عليه السلام * اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه * امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنزل فلونسخت السنة به خرجت عن كونها بيانا لانعدامها * وبقوله عز اسمه * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء * والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمه لارافعاله وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبيها للعلل فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا اى في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر ومؤيدا له اولى من جعله رافعا * وبطلان صاحبه سدا لباب الطعن لعلما انه مصون عما يوبهم الطعن * ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول كيف نصدق قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكثه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله * قل تزله روح القدس من ربك بالحق * فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله (واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله * في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى * كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف * فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذا المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير تكبير فان ظهوره يعنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل ظهره مع القول من ائمة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخه وقد ذكر ابو الحسن الكرخي عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمنزل خبر المسج لشهرته * ولا يجوز ان

وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين في الآية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بأية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبت حق
 بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كما في حق الاجانب وبدون المفاة لا يثبت النسخ
 ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما نزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانساخ تلاوته مع بقاء
 حكمه لان قمع هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم
 الا يتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانساخ تلاوته * والى الامتناع تعيين ناسخه ومنسوخ
 ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا
 ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان عقاده على ان ما وجد
 صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل
 اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ
 رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما اننا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت
 بهذا الحديث بل ثبت بأية المواريث فانها نزلت بعد اية الوصية بالاتفاق * وبانه اى بيان
 ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره * من بعد وصية
 يوصى بها او دين * والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية
 للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث
 كازعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية المفاة
 بان قتل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية او وصيتهم بها للاجانب فلما رتب
 الارث على الوصية المطلقة المفاة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق
 بعد التقييد نسخ كان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال المعرفة اذا اعيدت
 منكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى
 فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير
 مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان السى اذا ذكر بلفظ
 المنكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت المنكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال
 رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور او لا * ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع
 وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا
 النص فلوصفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق
 فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اى الوجه
 الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى
 اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسألة
 بالمقابلة ونسخ اباحة الجمر بجرمنها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم
 من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
 فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير
 صحيح لوجهين احدهما
 ان النسخ انما ثبت بأية
 المواريث وبانه انه
 قال من بعد وصية
 يوصى بها او دين فرتب
 الميراث على وصية
 منكرة والوصية
 الاولى كانت معهودة
 فلو كانت تلك الوصية
 باقية مع الميراث ثم
 نسخت بالسنة لوجب
 ترتيبه على المعهود
 فصار الاطلاق نسخا
 للتقييد كما يكون القيد
 نسخا للاطلاق والثاني
 ان النسخ نوان
 احدهما ابتداء بعد
 انتهاء محض والثاني
 بطريق الحوالة كما
 نسخت القبلة بطريق
 الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من الفصل الثاني وبإياه ان الله ﴿ ١٨٠ ﴾ تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى

وكسخ الامر بنسخ الولد الى الشاة عندا كثر الاصوليين * وهذا النسخ اى نسخ الوصية
لوالدين والاقربين من النوع الثاني * وبإياه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى
فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويدينوا حصة كل
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار
ما يوصى لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه
بيان ذلك الحق على وجه يتقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على
حدود لازمة لا يمكن تعبيرها نحو السدس والثلث والثلث وغيرها * تعبيرها الحق اى تحول
من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فحول تفسير التعبير * والى هذا اى الى ما ذكرنا
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله * يوصيكم الله في اولادكم * حيث اطلق لفظ الايصاء
اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل
ذكره * لاتدرون ايمهم اقرب لكم نفعا * اى لاتعلمون من نفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلفها اليكم ان الله كان عليما
بالحكمة حكيمافى اقسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول
المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم
الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل
على سببية الاول كقولك زارنى فاكرمه يعنى انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل
ذى حق حقه فان الوصية اما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب
الشرع لم تبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور فى الآية نسخ
الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الاثمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه
ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين
فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق
الدين واجبا فى الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من
ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجوار كالوصية للاجانب فعرنا انه انما انتسخ
وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
* لا وصية لوارث * فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية قوله (ومنهم من احتج) يعنى
فى جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامسك فى البيوت فى حق الزواني النابت بقوله تعالى
* فامسكوهن فى البيوت * نسخ بالسنة وهى قوله عليه السلام * والطيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة * اذ ليس فى الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامسك اليه * وهو ضعيف
ايضالا فهم يقولون لانسخه بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عرضى الله عنه ان الرجم كان مما تلى فى القرآن وقال

العباد بقوله تعالى
الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه بيان ذلك
الحق وقصره على
حدود لازمة تعين بها
ذلك الحق بعينه
فحول من جهة
الايصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله
يوصيكم الله فى اولادكم
اى الذى فوض اليكم
تولى بنفسه اذ عجزتم
عن مقاديره الايصاء
الا ترى قوله لاتدرون
ايمهم اقرب لكم نفعا
وتد قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى
اعطى كل ذى حق
حقه فلا وصية
لوارث اى بهذا
الفرض نسخ الحكم
الاول وانتهى ومنهم
من احتج بان قول الله
تعالى فامسكوهن
فى البيوت نسخ بانبات
الرجم بالسنة الا انما
قد روى با عن عمر ان
الرجم كان مما تلى ولا ان
قوله جل وعلا او
يجعل الله لهن سبيلا
بجمل فسرته السنة

لو ان الناس يقولون زاد عرفي كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيفه
 اذ انيا فارجوهم البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
 اولاً ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقى حكمه ، وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهى
 تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصوصا عندهم
 وان لم يصلح ناسخا * او يجعل الله له سبيلا مجمل فسرته السنه يعنى ولئن سلما ان الرجم ثبت
 بالسنة فذلك بطريق تفسير الجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك فى البيوت كان موقفا
 بما هو مجمل وهو قوله تعالى * او يجعل الله له سبيلا * فان اؤ هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
 وتعريب عام والثير بالثير الحديث وتفسير الجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم
 بهذا البيان كانهما الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واحتج بعضهم) اى
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى * وان فاتكم شئ من ازاوجكم الى الكفار
 فعاقبتم فاتوا الذين ذهبوا ازاوجهم مثل ما انفقوا * فان هذا الحكم وهو انا الزوح مثل ما انفق
 حكم نسخ السنة ادلايتلى ناسخه فى القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا
 اى قوله تعالى * وان فاتكم شئ * الآية * فيمن اى فى شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى فى اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب
 ما عزم فيها من الصداق معونة له فى دفع الخسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب
 كاقال شمس الائمة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال
 الغنيمة لان كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم فى القتال بعقوبة حتى غنم كاقال الزوجاج
 او اصبتم عقبي منهم اى كانت العلبة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ
 ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا فى التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى * يا ايها
 الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل * كذا فى شرح التأويلات * واذا كان كذلك
 لا يصح الاحتجاج به فى موضع النزاع * وذكر فى المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا
 ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهورا المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابتى
 المشركون ان يؤدوا شيئاً من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية وقال
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المنكرين واتت امرأة من المشركين فقال القوم هذه
 عقبتكم قد اتتكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانفقت منكم شئ من ازاوجكم اى احد منهن
 الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهى النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء
 مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون
 كما يتعاقب فى الركب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فاتوا من فاتته امرأته من الكفار
 مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوهن زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا
 وهذه الاحكام التى ذكرها الله فى هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذ من الكفار

واحتج بعضهم بقوله
 تبارك وتعالى وان
 فاتكم شئ من
 ازاوجكم الى الكفار
 الآية هذا حكم نسخ
 بالسنة وهذا غير
 صحيح لان هذا كان
 فيمن ارتدت امرأته
 ولحقت بدار الحرب
 ان يعطى ما عزم فيها
 زوجها المسلم معونة له
 وفى ذلك اقوال مختلفة
 وقد قيل انه غير
 منسوخ ان كان المراد
 به الامانة من الغنيمة
 فيكون معنى قوله
 تعالى فعاقبتم اى غنمتم

ومن الحجّة الدالّة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله آية في قراءته فلما خبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكنني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لا خبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب تلى ولم يرد عليه وقالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار

وتعريض الزوج المسلم من العنيفة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله (ومن الحجّة) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني كان بمكة نابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة * وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب * فان قيل * لانسليم ان التوجه الى بيت المقدس كان نابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتدهم * قلنا * عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بل هي انما تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولنا او عملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلى الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لم يصلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لانزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب * والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف وما ثبتت هي الا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة * وعبارة شمس الأئمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب تلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظاهرا ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوكل واحد منهما ثابت بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت باية اخرى قبيل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء * وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك * واشار شمس الأئمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب ففرغنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

والدليل المعقول
ان النسخ لبيان مدة
الحكم وجاز
للرسول بيان حكم
الكتاب فقد بعث
مبينا و جاز ان يتولى
الله تعالى بيان ما
اجرى على لسان
رسوله صلى الله
عليه وسلم ولان
الكتاب يزيد بنظمه
على السنة فلا يشك
اه يصلح ناسخا واما
السنة فانها ينسخ بها
حكم الكتاب دون
نظمه والسنة في
حق الحكم وحى
مطلق يوجب ما
يوجه الكتاب فاذا
نسخ النظم من الكتاب
وانسخ الحكم منه
بالسنة كان المنسوخ
مثل النسخ لا محالة
ولو وقع الطعن بمثله
لماصح ذلك في
الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة بل
في ذلك اعلاء و
منزلة رسول الله
صلى الله عليه وسلم
وتعظيم سنته والله اعلم

فانه بمنزلة التأيد إذ البعدي للطلق تناول الأيدي * يوضحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل
ذلك بالنسخ مع بقائهم على ذلك الاختيار * ولئن سلما نسخته فذلك ثبت بقوله تعالى * انا
احللتك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج *
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة تام الحديديّة على ان من لحق بالكفار من المسلمين
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح
جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلية سبية فاقبل زوجها مسافر المحزومي وقيل ضبني من
الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله
تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات * الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في
حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله (والدليل المعقول) وهو معتمد الجمهور ان نسخ
احدهما اعنى الكتاب والسنة بالأخر ايسر بمنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول
بالجواز * اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما يدا فاذ ثبت
حكم بالكتاب لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما
لا يمنع ان يبينها بوحى متلو كما لم يمنع ان يبين بحمل الكتاب بعبارة لم يمنع ان يبين مدة الحكم
المطلق بعبارة الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاحيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمنع تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة لم يمنع نسخته بها ايضا واذ ثبت حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان يتولى الله تعالى
بيان مدته لعله بتبديل المصلحة كما لو يدها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى
مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت
بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب ثبت ان ذلك
ليس بمنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم
جوازه على ما بين فثبت انه جاز * وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما
بالآخر لكان اغيره لانداته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال
وما يطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد
القولين بالآخر غير ممنوع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة
او يجعل السنة ناسخة للقرآن لم يلزم لداته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلوا قرأنا
يقبل خبره ام لا فان قال الخضم لا يقبل فقد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله (ولان الكتاب) دليل آخر على الجواز
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات الممانلة المشروطة بالنص
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجرا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

خيرا منها كما يصلح أيضا الكتاب لكونه مثله والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم وبإيجاب
 العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخه بها أيضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب
 دون نظمه يناقض ما سبق ان ابنا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم
 بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها
 وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون
 تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم
 بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضى
 الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه فقط فيندفع
 التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى
 الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة
 بالكتاب وامتنع به * لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان
 الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه *
 واليه اشار الله تعالى بقوله * واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل * قالوا انما انت مفتر
 ثم ابدن نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه * وهذا لانه
 لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسائنه وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم
 يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة
 الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو
 وحى في الاصل اليه لبينه بعبارة وجعل لعبارة من الدرجة ما ثبت به انتهاء مدة الحكم
 الذى هو ثابت بوحي متلوح حتى يتبين به انساخه * ومن حيث انه جعل سنة في اثبات الحكم
 مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما نولى بيان مدة الحكم الذى ائنه بكلامه قوله (وظهر
 انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى * فقال
 ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى
 الا انه غير متلو * ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه * لانا
 نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده
 مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا * وذكرنا لغرالى رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى
 على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحي على لسان
 رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان
 احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارة فرماد على كلامه بلفظ
 منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا ورما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع
 من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتأويل الحديث * قال
 شمس الأئمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل
 من تلقاء نفسه لانه
 جل وعلا قال وما
 ينطق عن الهوى
 واما الحديث فدليل
 على ان الكتاب
 يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب
 فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيد بان لا يكون مخالفا لما تلى في الكتاب
 ظاهر اولئ ثبت فلما راد اختار الاحاد لا المسموع عنه بعينه او النابت عنه بالقل المتواتر وفي اللفظ
 ما دل عليه وهو قوله عليه السلام اذ اروي لكم حتى حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان
 خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند
 التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والممنوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب
 الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما
 الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله (فاما قوله تعالى نأت بخير منها) جواب عن
 تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه
 اى مع معناه او ملتبساً بمعناه لان نظم القرأ لا يفضل بعبءه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز
 وفي كونه قرأنا * فكذلك الممثلة اى فكما لخيرية الممثلة في انما رجعة الى مرافق العباد
 لا الى الممثلة في الظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها في المحبة والمصلحة والثواب ونحوها
 لا بلفظه خير من لفظها او مثلها * فالخاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ
 وقد يكون حكم السنة النسخة خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح
 للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره * والمجانسة حاصلة في هذا
 التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا نسلم ان الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل
 من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المحبة والعتاء لا الحمد واثاء * واجيب عن الآية
 ايضا بانها لا تفيد ان الخير او المثل هو النسخ لانه رتب الاثان باحدهما على نسخ الآية
 فلو كان الخير او المثل هو النسخ اترتب نسخ الآية على الاثان باحدهما وهو دور * واعترض عليه
 بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا آخر مغاير للناسخ يحصل
 بعد حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو النسخ وليس
 كذلك بل مدعا ان النسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان النسخ بدل عن المنسوخ
 والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيرا او مثل * خارج على هذه الجملة اى على وفق هذه الجملة
 فاننا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم * وفي بعض النسخ عن هذه
 الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم
 ليس بنسخة * واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فهو اننا لا نسلم
 دلالة الآية على كون السنة بياناً لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبليغ اذ جعل البيان
 على التبليغ اولى من جملة على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ
 عام فيه بخلاف بيان المراد لا اختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ * ولو سلم
 ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس بياناً لانه بيان

وتأويل الحديث ان
 العرض على الكتاب
 انما يجب فيما اشكل
 تاريخه او لم يكن
 في الصحة بحيث ينسخ
 به الكتاب فكان تقديم
 الكتاب اولى فاما
 قوله جل وعلا نأت
 بخير منها او مثلها فان
 المراد بالخيرية ما يرجع
 الى العباد دون النظم
 بمعناه فكذلك الممثلة
 على اننا قد بينا ان نسخ
 حكم الكتاب بالسنة
 خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله (ونسخ السنة بالسنة) كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة لنسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى * ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين * بنوجوب ثباته للثلاثين بقوله عن اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة * روى عن بريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدالكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به مؤسركم على معسركم وعن النبيذ في ال- باء والختم والمرق فاشربوا في كل ظرف فان الطرف لا يحل شيئا ولا يجرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والختم والقيح والمزقت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهي بالاذن * ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركته وروى انه زار قبرها في اربعمائة فارس فوققوا بالبعد وذا هو من قبرها فبكي حتى سمع نسيجه * وقيل انما منعوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فقيه بيان ان المنوع كان هو التكلم بالغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للرأ ان يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك آتيت المقابر قالت لا قال لو آتيت ما فارقت جدك يوم القيامة اي كست معها في النار * والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عايشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل * شعر * وكتناك في حزيمة حقة * من الدهر حتى قيل ان تصدعا * فلما تفرقا كاني ومالكا * لطول اجتماع لم نبت ليلة معا * والهوى عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضيق والشدة وما هم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسركم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك * فاما الهوى عن الشرب في الاواني العتيمة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفواشربها وقد كان يشق عليهم الاتزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الاتزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الطرف لا يحل شيئا ولا يجرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة
مثل قول النبي صلى الله
عليه وسلم اني كنت
نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فقد
اذن لمحمد في زيارة
قبر امه وكنتم نهيتكم
عن لحوم الاضاحي ان
تمسكوه فوق ثلثة
ايام فامسكوه ما بدا
لكم وكنتم نهيتكم
عن النبيذ في الدباء
والختم والقيح
والمزقت فان الطرف
لا يحل شيئا ولا يجرمه
ونسخ خبر الواحد
مثله جائز ايضا

في اثره الميسوط * عن البيه اى عن اخذ النبيذ وشرب البيه والنبيذ التمر يندب في حجرة
الماء او غيرها اى يلقى فيها حتى يغلى وقد يكون من الزبيب والعسل * والدباء القرع * والحتم
جرار حمر وقيل خضر تحمل فيه الحمر الى المدينة الواحد حتمه والقيير الخشبة المقورة والمزفت
الوعاء المظلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه
التغير ولا يشعربه صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله (ويجوز ان
يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ) اختلف الفائلون بالنسخ بعد اتقاهم على
جواز النسخ بدل اخف كمنسوخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله * وبديل
بماثل كمنسوخ وجوب التوجه الى يدب المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل
انقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض
اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال تميم الائمة ذكر الشافعي رحمه الله
في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض انبها واخرى لنسخها رحمة وتخفيفا لعباده
فزع بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ
اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالانقل * تمسكوا في ذلك بقوله تعالى
مانسخ من آية او نسها نأت بخير منها او منلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او منله
والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او الملية في حقها والافاقر ان خير كله من غير تفاضل فيه
والاشق ايسر بخير ولا مثل فلا يجوز النسخه * وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهم ايدلان على ارادة اليسر والتخفيف
والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز * وبان
النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا
المشقة الزائدة وان تركوا اضرروا بالعقوبة وذلك لا يلقى بحكمة الشارع ورأفته على عباده
وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف
قد تكون في الترتي من الاخف الى الانقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل كما
يكون في النقل من الانقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء
تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعة فيه * واما دلالة السرعة فلان الله
تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ
رضي الله عنهم ذلك فعزيمة الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصلح والعفو عن الكفار البائتين
بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بايات القتال ونسخ الحبس والابناء باللسان في حد الرنا
بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الحجر ونكاح المتعة ولحوم الحجر الاهلية بتحريمها * ونسخ
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحنظل مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند
الخوف بوجوب ادائها في اساءة القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والانقل * واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم
الناسخ اشق من حكم
المنسوخ عندنا لان
الله تبارك وتعالى
نسخ التخيير في صوم
رمضان بعزيمة
الصيام ونسخ الصلح
والعفو عن الكفار
بقتال الذين يقاتلون
فقالوا قاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم
ثم نسخ بقتالهم كافة
بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والناسخ اشق
هنا وقال بعضهم لا
يصح الابطال او
باخف لقوله تعالى
مانسخ من آية او
نسها نأت بخير منها
او منلها والجواب
ان ذلك فيما يرجع
الى مرافق العباد وفي
الاشق فضل ثواب
الآخرة والله اعلم

(باب تفصيل)
(المنسوخ)

الاولى فضيف لانا لاناسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان
الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة
رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزهاى اشقها على البدن * وكذا
تمسكهم باليتين الاخرين لان اليتين لاتد لان على اليسر والتخفيف في كل شىء بل في صور
مخصوصة * وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق
الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر بما هو
الجواب لهم عن صور الازام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه
المنسوخ انواع اربعة
التلاوة والحكم والحكم
دون التلاوة والتلاوة

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذى انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول
منسوخا * وهو انواع نسخ الدليل الذى ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذى تعلق
به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة
على الحكم الاول والنقصان عنه * اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي
غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام * اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم
جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كما ذكر في الميزان * فظهر بهذا ان مراد الشيخ
من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لتفصيل مطلق المنسوخ
* المنسوخ انواع اربعة * التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم
دون اللفظ * وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم ماشوراء مع بقاء اصله * فمثل
صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نارلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لى
الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شىء من ذلك بين الخلق
تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى اقول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك
بصرفها عن القلوب اى برفعها عنها وهو من غلوب الكلام اى تصريف القلوب عنها اى
عن حفظها * وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب
عنهما جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى
* سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله * اذ لو لم يتصور النسيان لخلد ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله
تعالى او نساها يدل على الجواز ايضا * وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت كان فيما انزل عن سر رضعات محرقات فنسخن بخمس * وروى ان سورة الاحزاب كانت
تعديل سورة البقرة * وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتى قرأ نائم نسيه
فلم يكن شيئا اولم يبق منه نسيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك * فاما بعد وفاته فلا يجوز
قال بعض الرافضة والمحدثة من يستتر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد
وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كادت آيات في امامة على وفي فضائل اهل البيت فكتمها
الصحابه فلم تتق باندراس زمانهم * واستدلوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

بلا حكم ونسخ
وصفه في الحكم اما
نسخ التلاوة والحكم
جميعا مثل صحف
ابراهيم عليه السلام
فانها نسخت اصلا
اما بصرفها عن
القلوب او بموت
العلماء وكان هذا
جائزا في القرآن في
حيوة النبي عليه
السلام قال الله تبارك
وتعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله
وقال جل جلاله ما
نسخ من آية او
نساها فاما بعد وفاته
فلا لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر
واناه لحافظون اى
نحفظه منزلا لا
يلحقه تبديل صيانة
لدين الى آخر الدهر

يقراً لاترضوا عن آبائكم فانه كفر بكم * وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن
 بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا * وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الوجد
 وعيناها وروى في حديث عائشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله
 عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واتاه
 الحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى تعالى من ان يوصف بالنسيان
 والغفلة نعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة
 والنسيان متوهم منا وبه بعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلا
 لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شىء من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت
 بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية
 بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحى ووجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدى الى
 القول بجواز ان لا يبقى شىء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح نعرفنا
 انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما اتزله على رسوله عن
 التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شىء منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهب حفظه
 من قلوب العباد * وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول
 على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده * واما حديث
 عائشة فقير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن
 رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب
 ولا تعذر اثباته في صحيفة اخرى نعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس
 الأئمة قوله (واما القسم الثاني) وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ
 التلاوة دون الحكم فقهيان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين * ومن الناس وهم فرقة شاذة
 من المتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه
 اذا ابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
 الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم
 بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدون كالمالك النابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ * وعبرة
 بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا يفك العلم
 من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا يفكان * ومنهم من انكر نسخ
 التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في التلوانه قران وانه كلام الله تعالى
 ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شىء من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى
 اليه فلا يجوز * وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمقول والمقول * اما بيان
 المقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الابداء باللسان للزائنين الثابت

واما القسم الثاني
 والثالث فقهيان
 عند عامة الفقهاء ومن
 الناس من انكر ذلك
 فقال لان النص لحكمه
 فلا يبقى بدون الحكم
 بالنص ثبت فلا يبقى
 بدون ولعامة العلماء
 ان الابداء باللسان
 وامسك الزواني
 في البيوت

نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ﴿ ١٩٠ ﴾ ولان للنظم حكمين جواز الصلوة

بقوله تعالى * والذان ياتيانها منكم فأذوهما * وامسك الزواني اى الزانيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما * وقوله نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته * وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايداء والامسك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالايداء باللسان والامسك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير فى الصوم ونسخ المسئلة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها * واما المعقول فهو ما ذكر فى الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره * وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يرتب عليه من الوجوب والحرمه ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا اُنسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان فى القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فلصالح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اى بقاء النص بقاتهما * وانتهى الآخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم بقاءه * فاما القسم الثانى وهو نسخ التلاوة دون الحكم فمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فى كفاة اليمين فصيامة ثلثة ايام متابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمه فى روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان النظم حكما يتفرده وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويتق الحكم بلانظم وذلك صحيح فى اجناس الوحي

(القرآنية)

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عندهم ثبتت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بسادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما نحن بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ* واما المعقول فما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر ويبقى الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلانظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي * قال شمس الاثمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما نسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولي وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولا نسلم ان هذا كالعالم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لاني تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لادواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادات عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة يعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير لاول * وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه * حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا * ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما اوز كوة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في الجلد الزاني بعد اتفاهم على ان مثل هذه الزيادة او وردت بمقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشيخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا . معنى وان

واما القسم الرابع فمثل
الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجاعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التعريب في حد الزاني وزيادة عشرين على اثنان في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى عبد الله البصرى ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التعريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون لزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وماخالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتهاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لا نسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والرمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لا نسخا كاجزاء الزمينة والعيا منها وكاجزاء اصل الزمينة من لفظ المسركين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والحاق النبي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التعريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفاء وخسمائة وشهد له شاهد ان بالف و آخر ان بالف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه قتين بهذا ان الزيادة لا يتعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيها وههنا

وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النبي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وذلك في شرط النبي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال ولما ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والصل المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني

انوردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف ثبت بها النسخ
اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس
الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ ان يكون
تخصيصا يستقيم في تقييد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس
الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لاندعى انها تخصيص لا محالة بل تكون
تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص
لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير النصوص وزيادة حكم لم بوجه
النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ * والرابع
ان النسخ امر ضرورى لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد
يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه ولكنه متعارف في اللغة
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان
النسخ بيان انتهاء حكم ابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل في النسخ فاما عند من لم
يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون
نسخا * وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن
العهد بالاتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على
مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج
عن العهد بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد
من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما لتنافي فان الاول يستلزم
الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونها واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان
الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني
وجواب عن قولهم لانسخ انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا
بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان
مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني
ما دل عليه المقيد * وما لبعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة
او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي
اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها
والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهر اثم عجز فاطم
ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالطعام ولا بالصوم * وبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض
العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم النابت
بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة الحدود وخروج الامام عن عهده
اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار
مقيدا صار المطلق
بعضه وما لبعض حكم
الوجود كبعض العلة
وبعض الحد حتى ان
شهادة القاذف لا تبطل
ببعض الحد عندنا لانه
ليس بمحد فثبت ان هذا
نسخ بمنزلة نسخ جلته
فاما التخصيص
فتصرف في النظم
بيان ان بعض الجملة
غير مراد بالنظم مما
يتناوله النظم

الحمد ليس بمحمد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاولي قد انتهى * وان هذا اي التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اي بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ بيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والقيد لا يتناوله الاطلاق اي لادلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناول له فلا يكون تخصيصا * الا ترى توضيح اقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايسة او بنجر الواحد وذلك باطل * وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل * او بنجر الواحد وهو ماروي ان معاوية بن الحكم جاء بحارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقتها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا من ابيات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين * فتحرير رقبة مؤمنة * كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز * والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المحصوص من ان يكون مراد به نفي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعاهم نفي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك فلم يكن اي التخصيص سخيا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا * واذا ثبت قيد ايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاوّل وهو الرقبة * بنظمه اي بصيغته لما قلنا انه لادلالة للمطلق على المقيّد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لا يثبت ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بابت ففرقا انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا اخص منه نفي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخا اذا بقي من الحكم بقدر مانق على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاوّل حكم فان نص الزا جعل الجلد حدا ولا يبقى حد بنفسه بعد نبوت النبي حدامعه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله الاطلاق الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايسة او بنجر الواحد وان المحصوص اذا لم يبق مراد ابق الباقي ثابتا ذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاوّل بنظمه بل بهذا القيد فيكون للثبات ابتداء ودليل الخصوص لاخراج لا للثبات

جعلت الرقبة بدون ايمان كفارة ولا تنق بعد قيد الايمان كفارة لان الكفارة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز للانها رقبة على ما قال الله تعالى بل للوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما سبق كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ، معنى وبيان صورة قوله (ولا يشكل ان النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للمجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لاندى انه نسخ لبفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعنى في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقوله زوال هدمها الذى كان ثابتا * وثانيها ان الزائل بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا * وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جازا ثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع * فقال زيادة التغريب لا تزيل الانفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غيره معلوم بالسرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نميا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شىء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعى * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه بانا لانسخه انه ليس بحكم شرعى لان حكم السرع ما لا يثبت الا بالسرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالسرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فيكون النبي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعى وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب ليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيره ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالا جاع فيحوزها ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ تحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعى معلوم بثبوتها في السرع

ولا يشكل ان النفي
اذا الحق بالجلد ام
يبقى الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة بتحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تقتضي تعبير حكم مقصود * وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسحا لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمرين الماء والتراب نسحا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسحا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذ انتم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على الص باخبار ضعاف ولم تجزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آيتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بنجر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بنجر صحيح كان حاكما في دين الله برأيه * واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى * فلم تجدوا ماء * فلا يكون نسحا * واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء * واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى * وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بنجر الواحد قوله (ولهذا) اي ولان الزيادة على الص نسخ ونسخ الكتاب بنجر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى * فافروا ما تيسر من القرآن * وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسحا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام * لاصلوة الابفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلته قال ابو حنيفة وابو يوسف رجما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رجما الله لان المحرم في غير الحجر هو السكر بالص وهو قوله عليه السلام * حرمت الحجر لعينها والسكر من كل سراب * وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس بعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم * وقال محمد رجما الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رجما الله لما روى انه عليه السلام قال * كل مسكر حرام * وفي رواية ما سكر كبيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجر منه حرام * ولان المثلث بعدما اشتد جر لان الحجر انما سميت بهذا الاسم لمحارمتها العقل لالكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رجما الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض السكر وليس بعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستبراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * اوبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباز في الدباء والحتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام * كل مسكر خمر * تشبيهه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مينا للاحكام دون الاسامى * والمعقول الذى ذكره قياس في اللغة فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع في ابى حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذا الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغه في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التى هي بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازى لو اعطيت الدنيا بمحذا فيها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بمحذا فيها ما فتيت بانه حرام قوله (وكذلك) اى وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكتفى الوضوء او الجنب ماء لا يكتفى الاعتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال * فلم تجدوا ماء فتيمموا * ذكره منكر فى موضع النى من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكمه بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستبر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا * ولان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلاة واستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الخلل يقينا بل الخلل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة كبعث النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا * وهذا كن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تنجز كحكم الطهارة ههنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محل للصلاة باستعماله في هذه الاعضاء اوراق الحديث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وسترا العورة لان الواجب

وكذلك الجنب
والمحدث لا يستعملان
الماء القليل عندنا لانه
بعض المطهر فلم
يكن مطهرا كاملا

بما زال فيهما امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا في الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما * فقال لانسخ ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وامانعا عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كاذكرا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخسمائة * فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الاخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فتحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ ما لوجاه مقارنا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلاما من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم

(فصل)

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقها بهذا الباب تيمما للفائدة * ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان لم يرد باللفظ الا انهما يفرقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره * وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الامتزاخيا * وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك * وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع * وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الامعلوما * وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك * وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام * وان دليل المخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله * والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا * وان التقييد مفرد والتخصيص جملة * وان في التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبعد بنفسه * وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء * وان لدليل المخصوص حكما بخلاف الاستثناء * والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه * وانه يرد

في الاخبار والاحكام * وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك * وانه قديكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالغير * وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس يبين بل هو ايجاب والتعليق يبين * وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما * والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج من الاول ما كان ثابتا بصورة * وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقته صورة فان الرقبة بزيادة وصف لا يخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قدي يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شئ لا يبقى الفا * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع المشروط يبين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الاعلى العام ولا يشترط في التعليق ذلك * وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله ووقس عليه والله اعلم

(باب افعال النبي عليه السلام)

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كـ بعض افعال البائم والساهى فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين * وانها تقسم الى حسن وقبح والحسن منها يقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبح منها يقسم الى محظور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو عصبية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبار عند امة المسلمين وعن الصغار عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات * فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لاعتقاده مثل ما يحصل في حالة النوم والاعماء لا يصلح للاقتداء * وقديقتن البيان بالزلة لا محالة * اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضاف اليه تسببا * وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذله في القتل * وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى وهو

(باب افعال النبي)
(صلى الله عليه وسلم)
وهي اربعة اقسام
مباح ومستحب
وواجب وفرض
وفيها قسم آخر وهو
الزلة لكن ليس من
هذا الباب في شئ لانه
لا يصلح للاقتداء ولا
يجلوا عن بيان مقرون
به من جهة الفاعل او
من الله تبارك وتعالى
كما قال جل وعز
وعصى آدم فقل جلد

وعز حكاية عن موسى
من قتل القبطى قال
هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى ماكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر اوار تكاب المهى عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطأ كان زلة * فعوى اى فعل ما لم يكن فعله * وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان البيان مقترنا به لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الأئمة رجهما الله قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسمها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارا دوا بالواجب اقرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها فى حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه فى آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله فى حقا بدليل مضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا * قال شمس الأئمة رجه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل * قال ويان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قدا طاق الشرع ذلك على الزلة مجازا * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا فى الزلة فقيم العتاب * قلنا * ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للكلف الاحتراز عنه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه يمكن فى الطريق يستحق اللوم لترك الثبوت والتقصير * قال اسبج ابو الحسن البشارى رجه الله فى عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن مع اها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم و منزلتهم ومكاتهم من الله تعالى قوله (بشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثانى للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلا * فانها اى المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بمرته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا قوله (واختلفوا فى سائر افعال النبي) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين فى الظهر حتى قال ذوا اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت * ولا طبع مثل الافعال التى لا يخلو ذوا الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولا بد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل ياما لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابا للمبين فى الوجوب والدب والاباحة * وان لا يكون امثالا وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكنه اتصل بالفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا فى سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس بسهو ولا طبع

للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتعمير
 والزيادة على الاربع في السكاح وصفى الغنم وخمس الحنص فانه لا يدل على التشريك بيضا
 وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام اولم تعلم
 * فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسى به باتيان مثل ذلك الفعل
 على تلك الصفة * وذهب شاذية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفته هكذا
 ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشرعية و ابو بكر الدقاق
 من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على
 مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي و ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا و الشافعي و جميع
 المعتزلة انه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص * وان لم تعلم صفته
 بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر
 وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال
 التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لافئها متابعة حتى
 يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشرعية و جماعة من اصحاب
 الشافعي كالغزالي و ابى بكر الدقاق و ابى القاسم بن كح * وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اي
 اتباع النبي * فيها اي في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه او هو مذهب مالك
 وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح و الاصطخري و ابو على بن ابى هريرة و ابو
 على بن حيران و الحنابلة و جماعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة
 فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب
 في حقه الا بدليل قوله (ولا يثبت المتابعة) ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله
 يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بان سائر الاوصاف و اذا قام الدليل على وصف زائد نحو
 الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * و ذكر شمس
 الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع
 فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام
 الدليل * فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة مناياه لا يصح متابعتها
 للنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الا بدليل بوجوب المشاركة * وعلى
 ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل
 * وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وما ذكرناه اولا يؤيده ما ذكره شمس الائمة
 قوله (وقال الجصاص) ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يقم
 دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف
 حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي

لان البشر لا يخلو
 عما جبل عليه فقال
 بعضهم يجب الوقف
 فيها وقال بعضهم
 بل يلزمنا اتباعه فيها
 وقال الكرخي نعتقد
 فيها الاباحة فلا
 يثبت الفضل الا
 بدليل ولا يثبت
 المتابعة مناياه فيها
 الا بدليل وقال
 الجصاص مثل قول
 الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعبر فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
 ، فاذا ذكر في التقويم يشير الى انه انما ثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما
 صرح به ابو اليسر * وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل
 ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله
 الا انه قال علينا اتباعه معنا لما جواز متابعتيه فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية
 الابدليل او معناه ويجب علينا اعتقاد اباحتها في حقا لا يترك ذلك الاعتقاد الابدليل
 * والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم
 على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقا والاتباع في قول ابى بكر ثابت على اعتقاد
 انه مباح في حقه وفي حقا كما وثبت بالتصحيح اباحة فعله من غير تخصيص وجه قول الواقفية
 ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكلفين في
 المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز
 ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقا الا ترى انه قد ابيح له
 ما لم يبح لمان العدد في الكاح والصفي من المعتم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا
 مثل قيام الليل والضحي ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزم منا متابعتنا حتى يقوم دليل على الشركة
 * ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن
 اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعاه من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل
 الاول كالقيام والقعود اولم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نقل
 اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلا ان الظهر منفردين امثال الامر لا يكون متابعة واذا
 كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف
 الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الأئمة رجه الله وهذا الكلام عند التأمل
 باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على
 ذلك فقد ائبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد ائبت
 صفة الاباحة فعرنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين
 قالوا بوجوب الاتباع فقد ائبتوا بالصحة الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق
 مثل قوله تعالى * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى عن شان الرسول وسمته وطريقته كما في
 قوله واما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومذهبه * قالوا وحل الامر على الشان
 ههنا اولى من حله على القول لا تنظيم الشان القول والفعل على وجه واحد * والنصوص
 فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا
 الرسول * واتبعوه لعلكم تهتدون * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * فان
 هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومثل ما روى
 انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر
 عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيما قدرا و امرهم بالخلق عام الحديدية فتربصوا
 وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

الا انه قال علينا
 اتباعه لان ترك ذلك
 الابدليل وهذا اصح
 عندنا اما الواقفون
 فقد قالوا ان صفة
 الفعل اذا كانت
 مشكلة امتنع الاقتداء
 لان الاقتداء في المتابعة
 في اصله ووصفه
 فاذا خالفه في الوصف
 لم يكن مقتديا فوجب
 الوقف الى ان يظهر
 واما الآخرون فقد
 احتجوا بالنص
 الموجب لطاعة
 الرسول عليه السلام
 قال الله تعالى فليحذر
 الذين يخالفون عن
 امره والنصوص في
 ذلك كثيرة واما
 الكرخي فقد زعم
 ان الاباحة من هذه
 الاقسام هي ثابتة
 يقين فلم يجز اثبات
 غيره الابدليل
 ووجب اثبات
 اليقين بكل رجلا
 بما له يثبت الحفظ به
 لانه يقين وقد
 وجدنا اختصاص
 الرسول ببعض ما
 فعله ووجدنا
 الاشتراك ايضا

* ولما قبل عمر رضی الله عنه الحجر قال اني اعلم انك حجر لاتضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعتي على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضی الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخي فقد زعم اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام يقين لتحقيقها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لو وقع الشك فيه * ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة او قام دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يجز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اي اشتراك النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة قوله (ووجه القول الآخر) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * تنصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك * وقد دل عليه قوله تعالى فلا تضي زيد منها وطرا زوجا كما لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاتري انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلولا يكن مطلق فعلة دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدمطروا في السفر لم يكن لك في اسوة فقال انت تسعي في رقبة وقد فكنت وانا اسعي في رقبة لم يعرف فكا كما يقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضی الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضی الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما ثبتت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى * اني جاعلك للناس اماما * فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبتت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذ كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنة اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النبي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه
ايضا ووجه القول
الآخر ان الاتباع
اصل لانه امام يقتدى
به كما قال تعالى لابراهيم
انني جاعلك للناس
اماما فوجب التمسك
بالاصل حتى يقوم
الدليل على غيره هذا
الذي ذكرنا تقسيم
السنن في حقنا وهذا

(باب تقسيم السنة) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والظن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط ﴿ ٢٠٤ ﴾ به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن

من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم * فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله (وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقا) اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليها لهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه * او ما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة اليها وهذا الباب الذي نشرع فيه

(باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم)

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله (ولولا جهل بعض الناس والظن بالباطل) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد * لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اي تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فالنبي صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا د ب فكان الاولى تركه ولكن ظن الجاهل وتعننه بان قال كيف ساخ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي جل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعننهم وكشفا عن شبهتهم قوله (والوحي نوعان) يعني انه عليه السلام كان معمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر * وقسم شمس الائمة رجه الله ذلك على ثلثة اقسام الى الوحي ظاهر والوحي باطن والوحي ما يشبه الوحي وجعل اقسامه الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل * وبعد علمه اي علم النبي عليه السلام * بالبلغ وهو الملك * باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما ظهرت لها الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجرات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام * وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره * انه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس * نزل به الروح الامين على قلبك * قوله (كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفت في روعي) اي اوقع في قلبي * ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله * فاتقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لافي طلب الرزق فانه لا ينفوت احدا بل اجلوا في طلبه مباشرة الاسباب المشروعة وترك المباحة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

اما الطاهر فتلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالبلغ باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفت في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما تبدي لقلبه بلاشبهة ولا من احم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرر وما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى

الله عليه وسلم حتى كان حجة بالعمة وانما يكرم غيره بسببها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لامن)

لامر الكسب بل الاشتغال به للائتمال بالامر* ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجلوا الى
 فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة
 والتصرفات المنهي عنها* والثالث ما تبدي اى ظهر لقلبه يعنى من الحق بلاشبهة وقوله
 بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى* وما كان لبشر
 ان يكلمه الله الا وحيا* اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كما قذف في قلب ام موسى عليه
 السلام الا ان النبي لما عرف قطمانه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة* فهذا اى ما ذكرنا
 من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في ادرك حقيقته
 اى النبي عليه السلام، بتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيمظهره من الآيات الدالة على حقيقته ونحن
 مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليها بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه* وانما
 اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله
 عز وجل من غير واسطة* وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم
 لا شركة للامة فيها الا الوحي من خصائصه بلاشبهة* وكذا الالهام الذى لا يبقى معه شبهة
 لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى
 لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما
 عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته لغيره من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت لغير
 لا يكون حجة في احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام
 قوله (واما الوحي الباطن) فكذلك جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطا باعتبار المأل
 فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء
 وجعله شمس الامة مشابهة للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في
 حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد
 فان ما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل
 على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا
 من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من
 الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد قوله
 (واختلف في هذا الفصل) اى في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابى
 بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام
 في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبده شرعا وقال بعضهم
 وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبده شرعا وقال بعضهم
 وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا اى بالوحي
 الظاهر والباطن وهو مقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة
 اهل الحديث وقالوا كثيرا اصحابنا به عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس

واما الوحي الباطن
 فهو ما ينال باجتهاد
 الرأى بالتأمل في
 الاحكام المنصوصة
 واختلف في هذا
 الفصل فابى بعضهم
 ان يكون هذا من
 حظ النبي صلى الله
 عليه وسلم وانما له
 الوحي الخالص لا
 غير وانما الرأى
 والاجتهاد لامنه
 وقال بعضهم كان له
 العمل في احكام
 الشرع بالوحي
 والرأى جميعا والقول
 الاصح عندنا هو
 القول الثالث وهو
 ان الرسول مأمور
 بانتظار الوحي في عالم
 يوح اليه من حكم
 الواقعة ثم العمل
 بالرأى بعد انقضاء
 مدة الانتظار

فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدره بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النزاح مقدر بفوت الخاطب الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالص وهو قوله تعالى * وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لالى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذا المطلوب امدفع ضرر عنهم او جرت عليهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بينه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود الص والضرورة انما ثبت في حق الامة لافي حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله به مع وجود الص وهذا كتحري القبله فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لالمن كان مشاهدا للكعبة والامن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحدان مخالفة في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لاتقاء موجبه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لجاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرمار المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسياتي بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام بسبب لتفسير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب لافرة اذ الطبع يفر عن اتباع ميله وما يؤدى الى الفرة لا يكون هو مأذونافيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه للافرة عنه * ووجد القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى * فاعتبروا يا اولي الابصار * امر بالاعتبار اما لاولي البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار تعليلا للاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سرية واصوبهم اجتهادا واحسبهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اي بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبال دخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى * ففهمناها سليمان * روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلافوقعت في حرنى فلم يبق منه شيأ

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جرفصح اثباته بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار اما بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيرون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كراما قد تلت عناقيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اي ذلك التفهيم عبارة عن الرأى من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد اد به الفهم بطريق الرأى ولان القضية التي قضاها داود اولو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى * وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله فقهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الحصين حين تسورا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى * انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله * فانه بمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذا الحكم لكل منها حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك مما تزله اليك لدلالة السابق عليه اذ لا مناسبة بين قول القائل انفتد اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم معناه وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الارائة هي الاتسقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها في الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذا ذكر الثاني لان المعنى ما اريكه الله لتم الصلة فبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا * واجيب بان الارائة بمعنى الاعلام واما مصدرية لا موصولة تحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز * واما السنة فحديث الحسبية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء * وحديث القبلة للصائم وهو ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اني ايتت اليوم امرا عظيما فقال وما ذلك فقال هششت الى امرأى فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال فقيم ادا اي فقيم نشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للحنثمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال العمر وقد ساله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والنمض من تسكن شيئا من العطش * وقال فيمن اتى اهله
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة
قالوا يا رسول الله اياتى احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايت لو وضعها في حرام اكان
عليه فيه وزر فكذلك ادا وضعها في الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجها وهو الوزر وهذا
بيان الرأى والاجتهاد والمخ رحى الماء من الفم من ما يطلب * واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبني
على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكلمهم فيه
حتى كان يعلم بالتشابه الذى لا يعلمه احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذى هو
متعلق بالحكم لا محلة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لبعده عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يلبق بعلود رجته مع اطلاع غيره فيه * يوضحه انه لو لم يجز له العمل
بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا لاستمته على المشقة وجاز لامته ذلك
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز * ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحياء هو اعلى من الاجتهاد * لاننا نقول الوحي
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر
جودة الخاطر وقوة القرينة وادا كان هذان معا مفردا من الفضيلة لم يحل الرسول عنه
بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا التشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا
ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترا أى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله
عز وجل * وما يعلم تأويله الا الله * كما هو مختار السلف والشيوخين فذلك يقتضى ان لا يعلمه
الرسول كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار
الحلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام محصوا بعلومه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما
ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنه بان
معنى الآية على تقدير الوقوف على الا الله وما يعلم تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله
تعالى * قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله * اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله ويكون
الاحيئذ بمعنى غير وادا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان
لغيره فبقي غير معلوم في حق غيره * واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل
وادا صار الرسول عليه السلام عالما بالتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله * واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالتشابه قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله * وبان الآية دللت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من علمه الله بالتأويل الذى ذكر * الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله
تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقيل فيمن اتى اهله انه
يوجر فقيل اوجر
احدنا في شهوته فقال
ارأيت لو وضعه في
حرام اما كان باثم
وقال في حرمة الصدقة
على بنى هاشم ارأيت
لو تمضضت بماء ثم
مجمجه اكنت شاربه
وهذا قياس واضح
في تحريم الاوساخ
بمحكم الاستعمال ولان
الرسول صلى الله
عليه وسلم اسبق الناس
في العلم حتى وضعه
ما خفى على غيره من
المتشابه فحال ان يخفى
عليه معانى النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلة دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عندا كثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل * فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلووا تسليما * وبغيره من الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكما مورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه * عني الله عنك لم اذنت لهم * فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر بتاسع الخطأ فاذا قرء الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالص فيكون مخالفته حراما وكقراره هو نظير الالهام فان الهام التي عليه السلام حجة طاعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور الحرب) اي الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الاترى انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب * وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضي الله عنه هؤلاء بنو اعمى والعشيرة والاخوان وارى ان تأخذ منهم القدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عسدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ماترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكننى من فلان قريب لعمر وعليا من عقيل وحزرة من العباس فليضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال * ومن عصاني فانك غفور رحيم * ومثلك يا عمر كمل نوح * قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا * فهوى ما قال ابو بكر ولم بهو ما قال عمر فاخذ منهم القداء فانزل الله تعالى ما كان لى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في الوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كناية انه يستحيل لهم القدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم يتقدم النهى عن ذلك لسكم فيما اخذتم من القداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم * لو نزل بنا عذاب مانجى الاعمر * وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطأه وعلبه في

واذا وضع له لزمه
العمل به لان الحجة للعمل
شرعت الا ان اجتهاد
غيره يحتمل الخطاء
واجتهاده لا يحتمل
ولا يحتمل القرار على
الخطاء فاذا قرء الله
تعالى على ذلك دل على
انه مصيب يقين وذلك
مثل امور الحرب وقد
كان النبي صلى الله عليه
وسلم يشاور في سائر
الحوادث عند عدم
الص مثل مشاورته
في امور الحرب الا
يرى انه شاورهم في
اسارى بدر فاخذ برأى
ابى بكر وكان ذلك
هو الرأى عنده فمن
عليهم حتى نزل قوله
لولا كتاب من الله
سبق لسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله * فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا * قوله (وكما شاور سعد بن معاذ) روى ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك وكتبت ثمار مدينة فاني الان اعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادا احدهما رئيس الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا هذا شئ امرك الله به ام شئ رأيت من نفسك فقال لا بل رأيت من رأيت من عند نفسي فقال لا يا رسول الله انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء ابقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم الدية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت العرب قدر متمكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا تبتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأى اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حجاب المذر ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فاني ارى ان تنزل على الماء وتأخذ الحياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعى فاما المشاورة في بدل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيره لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزامها على الخصم * وظنى ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناصح فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاورهم في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن واخذ برأى اسيد بن حضير نظيره لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله ايضا (قوله ولو قد كان يقطع الامر) اى الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعنى كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيها جميعا واذا وجد الوحي يقطع الامر فيها من غير مشاورة والتفات الى رأى احد فلا معنى للفرق الذى ذكره ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأى جاز في غيره من الاحكام ايضا وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاورهم في سائر الحوادث يعنى واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحي بل تحل لاجل العمل بالرأى علم انه انما شاورهم للعمل بالرأى وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة * قال شمس الأئمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادا يوم الاحزاب في بدل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأى اسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لا بى بصر وعمر رضى الله عنهما قولاً فاني فيما لم يوح الى منلكم ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وانما الشورى في العمل بالرأى خاصة الا يرى ان الى صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يصح عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يدتشرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تعذيب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجاوز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمين الرأى على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطبعه ثم انما اعاد قوله الا ان الذى معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ما ذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قواهم الاجتهاد يحتمل للخطأ فلا يصلح لصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المحالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انما اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثانى وبيان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بزول الوحي وصار ذلك اى انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين الصوص في حق ماثر المجتهدين يعنى النص الذى اخفى بين الصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفى في حق غيره ومدة الانتظار على ما ترجو نزوله اى نزول الوحي يعنى ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا * الا ان يخاف الفوت اى فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار لهو الوحي الظاهر في غير موضع الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى» فقا سداد لا دليل على موضع النزاع فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأناه هو وحي لاعن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك * ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لا يتخصص عموم اللفظ فلان سلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بلى هو وحي بان كما اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لاعن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الرأى الصواب

الا انما اخترنا تقديم
انتظار الوحي لانه
مكرم بالوحي الذى
يعنيه عن الرأى و
على ذلك غالب
احواله في ان لا يخفى
عن الوحي والرأى
ضرورى فوجب
تقديم الطلب لاحتمال
الاصابة غالباً بالتعميم
لا يجوز في موضع
وجود الماء مالم لا
بعد الطلب وصار
ذلك كطلب النص
النازل الخفى بين
الصوص في حق
سائر المجتهدين ومدة
الانتظار على ما يرجو
نزوله الا ان يخاف
الفوت في الحادثة
والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (وما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعته له لما سئلين كانت من سننه واما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى بنبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبد به الهى عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استسكار وان مصالح العباد قد تنفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان السى الاول دون الثانى ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثانى فيجوز ان يختلف الشرايع وتنفق ولا يقال اذا جاء الثانى بمثل ما جاء به الاول لم يكن بعينه واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها * ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثانى الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الامن جهة الثانى ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل المبعث فابى بعضهم ذلك كابى الحسين البصرى وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى * وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كانهز الى وعبد الجبار وغيرهم او محل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثانى ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهى المسئلة التى عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وجامعة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة بت لى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزم ما شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك السى الا ان يثبت نسخها * وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهى بوفاة على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبي آخر على ما ذكر سمس الائمة وتجدد للثانى شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه بيان الرسول المبعوث بعده * وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقل اهل

وما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله واما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

﴿ باب شرايع من قبلنا ﴾

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك ببيان في القرآن او السنة * وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشبان وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا وبيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جاعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا * احتج الاول اي الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله * يعني الانبياء الذين ذكروا فهدى الله اي فاختص هديهم بالافتداء ولاقتداء الابهام والهاء لا سكنت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اي اقتداء الافتداء كما في الدماء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالافتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرائع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وابتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة وما رزقناهم بقفون ثم قال * اولئك على هدى من ربهم * وقوله تعالى * ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا * و الامر لوجوب وقوله تعالى * انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها الذين اسلموا * والنبي عليه السلام من جلتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله * شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا * والدين اسم لما يدان الله تعالى من الايمان والشرائع وبالمنقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شريسته لا يخرج من ان يكون معمولا بها بعث رسول آخر مالم يقم دليل النسخ فيها * يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضى عند الله عز وجل فاعلم كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واذا بقى مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا * لان فرق بين احد من رسله * لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله تعالى * واتزلنا اليك الكتاب * اي القرآن * بالحق * صدقا لما بين يديه من الكتاب * اي لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهما عليه اي امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله قسبت بهذا ان الاصل في شرايع الوصل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ * وذكر في الميزان ما ينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله
تبارك وتعالى اولئك
الذين هدى الله فبهديم
اقتده والهدى اسم
يقع عن الايمان
والشرائع ولانه ثبت
حقيقته دين الله تبارك
وتعالى ودين الله تعالى
حسن مرضى عنده
قال الله تبارك وتعالى
لان فرق بين احد من
رسله وقال مصدقا لما
بين يديه من الكتاب
وممينا عليه فصار
الاصل هو الموافقة
واحتج اهل المقالة
الثانية بقول الله تبارك
وتعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنها
جا لان الاصل
في الشرايع الماضية
الخصوص في المكان

نوحا اضافة للشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعا الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول باتمائها بوفات الرسول المبعوث الا ترى بها فيؤدى الى التناقض تعالى الله عن ذلك * واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايمها الناس شرعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية لخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل * الا ترى انها اى شريعة من قبلها كانت تحتل لخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكابين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل ومن بعث اليهم * الا ان يكون متصل بقوله تحتل لخصوص اى الا ان يكون احدا الرسولين تبعا للاخر فيجئئذ لا يثبت لخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عروج في قوله قآ من له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردأله كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معى ردأى صدقنى واجعل لى وزيراً من اهلى هرون اخى فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل لخصوص في المكان يعنى كما احتملت لخصوص في المكان تحتل لخصوص في الزمان * قال شمس الأئمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال * اعطيت جسماً لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلى يبعث الى قومى * الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمانه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا بعث نبي آخر قد كان يجوز اجتماع البيبين في ذلك الوقت في مكابين على ان يدعو اكل واحد منهما الى شريعته فعر فمآنه يجوز مل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ايدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله * واحتج اهل المقالة الثالثة

الترى انها كانت
يحتمل لخصوص
في المكان رسولين بعثا
في زمان واحد في
مكابين الا ان يكون
احدهما تبعا للاخر
كما قال في قصة ابراهيم
عليه السلام فآمن له
لوط و كما كان هرون
لموسى عليهما السلام
فكذلك في الزمان
ايضا فصار
الاختصاص في
شرايعهم اصلا الا
بدليل واحتج اهل
المقالة الثالثة بان النبي
صلى الله عليه وسلم
كان اصلا في الشرايع
وكانت شريعته مامة
لكافة الناس وكان
وارثا لما مضى من
محاسن الشريعة
ومكارم الاخلاق قال
الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميتاق على الدين بالتصديق في قوله عن وجل* واذا خذ الله ميتاق الدين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول، صدق لما معكم لتؤمنن به* من اين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لاني بعده فكان الكل بمن تقدم ومن تأخر في حكم التابع له وهو بمنزلة القلب يطبعه الرأس ويذعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته وخط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا* فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله* قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايحاء والمقصود كما لها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج فتمهد اصل النبوة بآدم ولم ينزل نوح وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى الكمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له* والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقا تل الدجال والقتال لم يكن مسروفا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا* ومحاسن الشريعة من ايجاب شكر المزم واجباب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها وكمال الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء وكظم العيظ على ما تضمنه بينهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق* وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يجره* ووصل من يقطعها والعفو عن اعدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السنائي* انك سميت

ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضى الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فقال اتهو كون انتم كاتهو كت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعد الا تابعي فصار الاصل الموافقة والا لفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لا ينكر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم العمل بما وجد صحيفا فيما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحى بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل

نداد ذر بنخشش و انك بايت برندس برخشش * وانك زهرت دهد بدوده فتد * وانك از تو بر دند
 ويوند * تاشوى در جهان وصل و فراق * دفتري از مكارم اخلاق * ثم استدلى على ان
 نبينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما سعه الا
 اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعبث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا
 احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتهوك التحير والتهوك ايضا مثل
 التهور وهو الوقوع في الشئ لقلته بمبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله
 وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرايع
 الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى
 قلنا وهو ان يصير شريعة لبيينا عليه السلام تحقيا ليعنى الارث ومعروف لا يكره من فعل
 النبى عليه السلام اى من شأنه العمل بما وجدته صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم
 اليهوديين الذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا حق باحياء ستة ما توها على وجوب
 الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصان
 لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم التسخ عندنا بيان هذا اى ما قلنا من الموافقة
 والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التعريف اى التغيير استثناء من القول
 الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط
 الذى ذكرنا وهو ان بعض الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة
 ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم يتصلان
 بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة ثبتت بهذين الصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
 امتنع ثبوتها ملة له للحال لما ذكرنا في القول الثاني فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فثبت
 حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث للحال
 وهو عين ما كان لليت لملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث
 فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج
 محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهاياة والقسمة بقوله تعالى في
 قصة صالح وبنهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
 انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لبيينا عليه السلام فانه بين احكام
 شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاسرايع من قبله ثم قيل ان المهاياة في المقعة والقسمة في
 العين وان قوله وبنهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب
 يوم معلوم دليل على جواز المهاياة والتصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمة
 الماء بطريق المهاياة فان سمس الائمة رجه الله ذكر ان محمدا استدلى في كتاب الشرب على
 جوار القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين والمهاياة مفاعلة من
 الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتمى للشئ كان المتهايين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التعريف من
 اهل الكتاب كان
 ظاهرا وكذلك الحسد
 والعداوة والتليس
 كثير منهم ووقعت
 الشبهة في نقلهم
 فشرطنا في هذا ان
 يقص الله تعالى او
 رسوله عليه السلام
 من غير انكار احتياطا
 في باب الدين وهو
 المختار عندنا من
 الاقوال بهذا الشرط
 الذى ذكرنا قال الله
 تبارك وتعالى ملة
 ابيكم ابراهيم وقال
 قل صدق الله فاتبعوا
 ملة ابراهيم حنيفا فطلى
 هذا الاصل يجرى
 هذا وقد احتج محمد
 رجه الله في تصحيح
 المهاياة والقسمة بقول
 الله تعالى وبنهم ان
 الماء قسمة بينهم وقال
 لها شرب ولكم شرب
 يوم معلوم فاحتج
 بهذا النص لاثبات
 الحكم به في غير
 المنصوص عليه بما
 هو نظيره فثبت ان
 المذهب هو القول
 الذى اخترناه والله
 اعلم وما يقع به ختم
 باب السنة

(باب متابعة اصحاب)

(النبي عليه السلام)

(والاقتداء بهم)

قال ابو سعيد البردعي

تقليد الصحابي واجب

يترك به القياس قال

وعلى هذا ادركنا

مشايخنا وقال الكرخي

لا يجب تقليده الا فيما

لا يدرك بالقياس وقال

الشافعي رحمه الله

لا يقلد احدهم ومنهم

من فصل في التقليد

فقلد الخلفاء رضى الله

عنهم وقد اختلف عمل

اصحابنا في هذا الباب

فقال ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله ان اعلام

قدر رأس المال ليس

بشرط وقد روى عن

ابن عمر رضى الله عنهما

خلافه وقال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما

الله في الحامل انها

نطلق ثلاثا السنة وقد

روى عن جابر وابن

مسعود خلافه وقال

ابو يوسف ومحمد في

الاجير المشترك انه

ضامن ورويا ذلك

عن علي وخالف ذلك

ابو حنيفة بالرأى

بمالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب * وفي الطلبة المهايأة مقاسمة المدايع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك الصف المفرز وذلك بذلك الصف وهذا نكته في كذا من الزمان وذلك بكه في كذا من الزمان بقدر الاول * بما هو نظيره اى فياهو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير * قوله وما يقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم)

لان في قول الصحابي لما كانت شهة السماع ناسب ان يلحق بأخر اقسام السنة اذ الشبهه بعد الحقيقة في الرتبة * لاخلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واثنى عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم اولي استنبط واراؤهم اولى من اراءنا عندنا لانفسنا * ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالأئمة الاربعة اولى * فان اختلفت الأئمة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما اولى * وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والا كبرقياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده وبعده عن التفسير * وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابى زيد على ما يشير تقريره في التوقيم * وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لا يقلد احدهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كابدل على عدم وجوب التقليد يسير الى عدم جواره ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب * وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى * ومهم اى من العلماء * من فصل التقليد اى في تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى في الفضيلة والنخيص بتسريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاد بن جبل رضى الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابى منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف عمل اصحابنا) يعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد ارجح الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام

قدر رأس مال السلم أى تسمية مقدار له ليس بشرط أى فيما إذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة ابلغ فى التعريف من العبارة و التسمية و الاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس * و قد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه فان اباحنيقة رجه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم و قال بانه ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما و قال ابو حنيفة و ابو يوسف رجهما الله فى الحامل انها تطلق دلالة لقياسا على الآيسة و الصغيرة لان الحيض فى حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كاهو غير مرجو فى حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر فى حقها مقام الطهر او الطهر و الحيض فى كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض فى حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر فى حقها مقام تجدد آخر عنه فعملا بالقياس و قال محمد رجه الله لانطلاق السنة الواحدة بانه اذ كان ابن مسعود و الحسن البصرى رضى الله عنهما و قال ابو يوسف و محمد فى الاجير المشترك وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ و القصار انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة و نحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالفرق الغالب و الحرق الغالب و الغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * و روى ذلك أى و جوب الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط و القصار صيانة لاموال الناس و خالف ذلك أى المروى عن على ابو حنيفة رجه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كلاجير الواحد و المودع و ذلك لان الضمان نومان ضمان جبر و ضمان شرط لاثالث لهما و ضمان الجبر يجب بالتعدى و التقويت و ضمان الشرط يجب بالعقد و لم يوجد التعدى و التقويت لان قطع يد المالك حصل باذنه و الحفظ لا يكون خيانة و لم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين امانة فى يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة (قوله و قد اتفق عمل اصحابنا) يعنى المتقدمين و المتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس أى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة و اكثره عشرة و روى ذلك عن انس رضى الله عنه و قد روى و اكثر القياس باربعين يوما بقول عثمان بن ابى العاص الثقفى كذا ذكر شمس الأئمة فى اصول الفقه الا ان القياس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ و روى ذلك أى تعدى الحيض عن انس و عثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا فى المبسوط فقال روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام و اكثره عشرة ايام و هو مروى عن عمر و على و ابن مسعود و عثمان بن ابى العاص الثقفى و انس بن مالك رضى الله عنهم * و افسدوا اشراء ماباع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه كقال الشافعى لان الملك فى المبيع قد تم بالتقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع بما شاء كالبيع من غيره و كالبيع بمنثل الثمن منه عملا بقول عائشة رضى الله عنها و هو ما روت ام بونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها و قالت انى بعثت من زيد بن ارقم خادما

و قد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا فى اقل الحيض انه ثلثة ايام و اكثره عشرة ايام و روى و ذلك عن انس و عثمان بن ابى العاص الثقفى و افسدوا اشراء ماباع باقل مما باع عملا بقول عائشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم رضى الله عنه

بمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بستمانه فقالت عائشة رضی الله عنها بشما شريت واشترت ابغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معذرا قتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف نتر كما القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحرج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالبرأى فعمل ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد اليه دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهديات وما كان يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به اي بقول الصحابي فيه جلا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيب من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من الصوص انما انتقل اليها بروايتهم وفي حل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأي والسماع من ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب فتعين السماع وصارفتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لا ثبات الحكم به فكندا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع * فان قيل يجوز انه انما افتى بخبر ظهه دليلا ولا يكون كذلك ومع جوار ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالاتجاه لما احتمال ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر * الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه * والاترى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس * قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدى الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقديما ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدى اليه كذلك * ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا بدت السماع بوجه * فاما الصحابي فممكن ان كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله مقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا بدت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التقوم * والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس
فلا بد من العمل به
جلا لذلك على
التوقيف من رسول
الله عليه الصلاة
والسلام لا وجه له
غير هذا الا التأكيد
وذلك باطل فوجب
العمل به لا محالة فاما
فما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن
دونه ظني لتحلل الوسطة فعرفنا ان تحللها اثر في الضعف على انا لانسل ان الفتوى فيما
لامدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كاتقل عن الصحابة * بل انما
اقوا بنص ظهر لهم اى برأى استنبطوه من نص ولونبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه
لقلنا انه مبنى على نقل وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قبل قد قلتم في المقادير
بالرأى من غير اثر فيه فان اباحنيفة رجه الله قدر مدة البلوغ بالسن بمان عشرة سنة او
بسبع عشرة سنة بالرأى وقدر مدة وجوب منع المال من السفبه دفع المال الى السفبه الذى
لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقدر ابو يوسف ومحمد رجهما الله مدة
تتمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأى وقدر اصحابنا جميعا ما ظهر به البر عند
وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذاتين فساد قول من يقول انه لامدخل للرأى في معرفة
المقادير وانه يتعين حمة السماع في ذلك اذ قاله صحابي * قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التى نسبت
لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشك على احدانه لا
مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون تلك الصفة مما اشرنا اليه * فاما ما استدلتهم به
فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فاننا علم ان ابن عشر سنين لا يكون بانعا
وان ابن عشرين سنة يكون بالعام التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في ازالة
التردد وهو نظير معرفة القيمة في المعصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة
فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا * وكذلك حكم دفع المال الى السفبه
فان الله تعالى قال فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تأكلوها اسرافا
وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك
مما يعرف بالرأى فقدر ابو حنيفة رجه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه توهم ان يصير جدا
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تاهى في الاصلية نيقن له بصفة الكبر ونعلم اناس
رشد مامه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المدكور في سورة يوسف انه هذه
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رجهما الله فانه يتمكن من النبي بعد الولادة لساعة او
ساعتين لامحالة ولا يتمكن من النبي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من
المدة فاعتبر الرأى فيه بالسنة على اكر مدة الفاس * فاما حكم طهارة البئر بالزح فانما عرفنا
بانار الصحابة بان فتوى على وابى سعيد الحدري رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك
من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فقديدا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول
الفقه لسمس الائمة رجه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك السبخ ابو الحسن
الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جوار تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا
لاوحد لا تكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ناست لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي
ان القول بالرأى من
اصحاب صلى الله
عليه وسلم مشهور
واحتمال الخطاء في
اجتهادهم كاش لامحالة
فقد كان يخالف بعضهم
بعضا وكانوا لا يدعون
الناس الى اقوالهم
وكان ابن مسعود
رضى الله عنه يقول
ان اخطأت فمن
الشیطان واذا كان
كذلك لم يجز تقليد
منه

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم المخالفة بأراهم ولو جوب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع * وقال ابن مسعود رضى الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فنى ومن الشيطان ثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اى واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجوز له مجتهد آخر تقليده مثله اى تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذى هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا ان يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود فى حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم الطر والتأمل فى ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لا فرغ اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولا قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحايبا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجوب الاقتداء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام * صحابي كالتجوم بايدهم اقتديتم * فقال لاجحة لهم فى ذلك لان المراد الاقتداء بهم فى الجرى على طريقهم من اخذهم الحكم من الكتاب او لاثم من السنة ثم استعمال الرأى والاجتهاد فيما لانص فيه لا تقليدهم فى اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شههم بالتجوم وانما يهتدى بالتجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لان نفس التجم يوجب ذلك * قال اقضى الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاعراب وثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأى بعد الكتاب فى السنة فيجب الاقتداء بهم فى ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) اى ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدلى بقوله عليه السلام * عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى * وبما روى فى هذا الباب اى باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من فى مما بيان للاختصاص وفى من اختصاصهم بيان بما روى يعنى المتمسك هو الاحاديث التى رويت فى اختصاصهم بالفضائل التى توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام * عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ورضيت لامتى ما رضى لها بن اعم عند

بل وجوب الاقتداء بهم
فى العمل بالرأى مثل
ما عملوا وذلك معنى
قول النبي عليه السلام
اصحابي كالنجوم الخبير
ومن ادعى الخصوص
اخرج بقول النبي
صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدى
ابى بكر وعمر وربما
روى فى هذا الباب من
اختصاصهم مما دل
على ما قلنا

ولكل شئ فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل
واقرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة
على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابوعبيدة
امين هذه الامم وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد
عيسى فليتنظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله (ووجه قول ابي سعيد اخراج القائلون بوجوب
التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لاتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكرن
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض
فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر
كذافي الميزان * وذكرفي المطلع نقلا عن ابن عباس رضى الله عنهم ان معنى قوله والذين
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون
باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء
لهم بالجنة ويذكرون بحسانهم * واما المعقول فن وجهين احدهما ان احتمال السماع
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الطاهر الغالب من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى
بالرأى عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا اشتغل
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فيهم مقدم على الرأي يعني
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آتاء الليل واطراف النهار فكان السماع
اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدليل قوله (وكانوا يسكتون عن
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبيحا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عاداتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على
انه باه على الاجتهاد فقال قد ظهر من عاداتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من
باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لاجير الا اذا سئل عن مستند الحكم فموجب
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان قدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه
خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
الواحد على القياس * والثاني واليه اشار الشيخ بقوله واحتمال فضل اصابتهم ان قوله
ان كان صادر عن الرأي فرأى الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال

ووجه قول ابي سعيد
ان العمل برأيهم اولى
لوجهين احدهما
احتمال السماع
والتوقيف وذلك
اصل فيهم مقدم على
الرأى

التي يتغير باعتبارها الاحكام ولا لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبتت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والامل فيما لانص عندهم فابقه التأمل وفضل درجة ايس ذلك لعيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم * وقوله لو انفق احدكم مثل احد ذهبها ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اما امان لاصحابي واصحابي امان لامتي الى غير ذلك من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعده عن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأى غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاحذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأى الواحد منهم ورأى الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا الزيادة قوة رأيه من الوجوه التي ذكرناها * وذكروا في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف اظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء وشاورة كل واحد قرأته في كل مسألة اجتهادية لاحتمال ان يكون عد صاحبه خبير بمعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لو صل بنا من جهة الثابتين لصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده * لا وان سلسا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا * واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن الكلام وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه * وانما لم يلزم غيره من الصحابة لساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مررت واما قولهم بس المجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فموضع لان عندنا جنيفة رجح الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في رأى اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العاصي يدع رأيه لرأى المعنى المجتهد وعلى قول ابى يوسف ومحمد رجحهما الله لا يدع المجتهد في زمانا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا يخفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحى وسمعوا منه وانما تنقل ذلك اليه بمجرد وليس الخبر كالمعاينة * قال قيل ليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره واما يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأى قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه الغنى ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما لاجتهاد في الاحكام فاما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم الزية

وقد كانوا يسكتون
عن الاسناد ولا احتمال
فضل اصابتهم في
في نفس الرأى فكان
هذا الطريق هو
النهاية في العمل بالسنة
ليكون السنة بجميع
وجوهها وشبهها
مقدما على القياس ثم
القياس باقوى
وجوهه حجته وهو
المعنى الصحيح باثره
الثابت شرعا فقد
ضيق الشافعي عامة
وجوه السن ثم مال
الى القياس الذي
هو قياس اشبه وهو
ليس بصالح لاضافة
الوجوب اليه فاهو
الاكن ترك القياس
وعمل باستصحاب الحال
فجعل الاحتياط
مدرجة الى العمل
بلادليل

فصار الطريق المتأخر في أصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله عليهم اثنى الذين يكمله
وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه ﴿ ٢٢٤ ﴾ بحر عبق لا يقطع كل سائح والشروط

كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسالمة فاما اذا اختلفوا في شئ فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما بين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض ببعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم تجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصارت تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بابها شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الابدليل على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد * ولا بقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع تعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأى اعتبار الظاهر فقد كان الاول أولى كقول الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اى ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول وايجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجمع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اى ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهى الاخالة والسنة والطرده والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها * فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها وام يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعويل كثير من السنة ولم يرتقلد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع * لاضافة الوجوب اى نبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اى لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحلال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثله من نفاة القياس * فجعل اى الشافعي الاحتياط فاته برد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياط * مدرجة اى طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اى في اصل القياس الصحيح شبهة ففي قياس الشبه اولى او جعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس اقياس وانه يظهر وليس يثبت وفي اصله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها * قام اشرع بخصاله اى ملتبسا بخصاله وهى محامنه واحكامه فان قيل انكم قدتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصريات وامثاله مع كون الراوى معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا ناقض ظاهر * فلما ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة * وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس حجة يتركبه القياس * وفي شرح البيوع في مسألة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا * وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

(كالنجوم)

بزاجهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده

كالبحر اهل البصر منهم اهل الرأي وهم الفقهاء * واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع الشاقص فكان قوله على احتمال السماح مقدما على القياس كما اذا روى خبرا على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه * ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا شاقص ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الرأي فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأي بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لم يرد منه انسداد باب الرأي لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه في بعض الحواشي * ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور في كذا * وذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت بمن لا يقع بها البلوى والحاجة لكل فليكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لاحالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاع يجب العمل به على العرف في الاجاع * وكذا اذا اختلفوا في شئ فالحق لا يعدوا قلوبهم الى آخر ما ذكر في الكتاب * وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم يقل من غيره تسليم ولا انكار وردا لولا كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجاعا فلا يجوز خلافه * ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بابها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يحز نقضه الا بدليل فوجه نقض الاول حتى لم يحز نقض حكم امضى والاجتهاد بمثله * كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة في هذا المثال اى متساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله (وان كان بمن ظهر فتواه في زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشرح ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب اى مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض * ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح ادب القاضى ان في تقليد التابعي عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب * والثانية ما ذكر في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافى في زمن الصحابة وزاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم من اجتهاد اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر ولما القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه في
 زمن الصحابة كان
 مثلهم في هذا الباب
 عند بعض مشايخنا
 لتسليمهم مزاجته اياهم
 وقال بعضهم بل لا
 يصح تقليده وهو
 دونهم لعدم احتمال
 التوقيف فيه وجه
 القول الاول ان
 شريح خالف عليا في
 رد شهادة الحسن وكان
 علي يقول له في المشورة
 قل ايها العبد لا بطرو
 خالف مسروق ابن
 عباس في الذر بنصر
 الولد ثم رجع ابن
 عباس الى فتواه ولانه
 بتسليمهم دخل في
 جلتهم رضى الله عنهم
 اجمعين

على رضى الله عنه بجواز شهادة الابن لآبيه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم في النذر بذبح الولد فلو وجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن جبير فهو اعلم بهما متى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة * وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى بركة صحبة النبي عليه السلام وذا ذلك مفقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاجهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاجهم فيها وان الصحابة سلواهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر شمس الأئمة رحمه الله انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يتركه القياس فقدر وينا عن ابي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن التابعين زاجاه يعني في الفتوى فنفتى بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية السواد والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف * فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فمأقودة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل * قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول مخترا بل سبقه غيره فيه وانه واقعه فيه من هو من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم * والا بظر هو الذي في شفتيه بظارة وهى هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد * وقيل الا بظر الحمار الطويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سب في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

(باب الاجماع)
 ٢ الكلام في الاجماع
 في ركنه واهلية من
 يعتد به وشرطه
 وحكمه وسببه واما
 ركنه فنوعان عزيمة
 ورخصة اما العزيمة
 فالتكلم منهم بما يوجب
 الاتفاق منهم او شرو
 هم في الفعل فيما كان
 من بابه

(باب الاجماع)

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا * فاجمعوا امركم * اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل * اى لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من الاثنين فما فوقهما * وفي السريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية * واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فاتهم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبنا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعيا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه *
 وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي او عرفي كان اجاعا مع خروجهما
 عن هذا الحد لكونهما غير دينيين * واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون
 الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجاعا
 غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجاع على حكم من امور
 الدين عقلي او شرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاريده بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
 او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد
 واحترز بلفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم
 وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الترابيع السالفة وبقوله في عصر عن ابهام
 ان الاجاع لا يتم الا بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول افظا المجتهدين جميعهم
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متساويا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام
 العقلية والشرعية * ثم انعقاد الاجاع متصور * وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة
 تصور انعقاد الاجاع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجاع في مشارق
 الارض ومقاربا يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع
 تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لا بد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث
 ولا بد للاجاع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير
 على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه ممنوع عادة ايضا
 لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد *
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجاع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون
 متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة
 لوجود ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا
 لم يكونوا مجتهدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالايجاع في مثالنا فانه اغنى عن ذكره وكذا
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لافقيا هو حل منه بحيث لا يختلفون
 فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالطرف الى حكم واحد ويطل جميع ما ذكرنا بالوقوع وانا
 نعم علما امرآ فيه باجاع الصحابة على تقديم اص القاطع على ما ليس كذلك وباجاع
 جمع الحفوية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجاع جمع الشافعية على بطلان السكاح
 بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لا بد من بيان
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجاع واهلية من يعقد الاجاع به اى برأيه
 او بقوله اذ لا بد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من الامل * وشرطه وهو ما يكون الاجاع

لان ركن كل شيء ما
 يقوم به اصله والاصل
 في نوعي الاجاع
 ما قلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل * وحكمه اى الاثر الثابت به * وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو السمي بمسند الاجماع * عزيمة وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذا العزيمة هى الامر الاصلى * ورخصة وهى ما جعل اجماع الضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل فى الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحرير الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة تكاح المرأة على عماتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب فى الزروع والثمار وما شبه ذلك كذا ذكر شمس الأئمة رجه الله * وذكروا فى القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا يعقده الاجماع كان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان يعقده الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله * وذكروا فى الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما جمعت اصحاب رسول الله عليه السلام على شىء كما جماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجما ضرورية للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ما سئبه وصوره المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجما مقطوعا به عندها كثيرا صحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعزبه اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجما منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجما سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكروا صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار فى غير حالة التيقن وبعده مضى مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك الكبر فى حالة التيقن امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلم يذاشر طامع السكوت وترك الانكار زوال التيقن ومضى مدة التأمل * ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم فى معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجما لانه مالم يكن عليهم تكليف فى معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذ كان كذلك لم يعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء * واما اذا كان عليهم تكليف فى معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم نصوبيا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر فى الحادثة وكذلك فى الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهي عن المنكر المستلزم للحمال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى * كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر * وما يؤدي الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجاماعا عندا كثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه ففرقنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجاعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ايان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري * ويحكي عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساکتون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساکتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع * ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة يشترط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجاماعا وان كان حكما لا يكون اجاماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجاماعا وان كان فتوى لا يكون اجاماعا * وقوله لا بد من النص اي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا * ولا يثبت بالسكوت اي لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول * اما الآثار فاروى في حديثه ذي اليمين انه لما قال اقصر الصلوة ام نسيتها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو اليمين ولو كان ترك الكبير دليل الموافقة لا كتفي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة * وما روى عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم يجعل يقينك شكا وعلك جهلا راي ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعم لم يجعل سكوتة تسليما ودليلا على الموافقة حتى سأله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم * وما روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عرضي الله عنها انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها لئلا يمنعها عن ذلك فاملصت من هيئته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهدهم رأيتهم فقد اخطأوا وان قاربوك اي طلبوك قربتك

ولا يثبت بالسكوت
وحكى هذا عن
الشافعي رحمه الله قال
لان عمر رضي الله عنه
شاور الصحابة في مال
فضل عنده وعلي
ساكت حتى قال له
ماتقول يا ابا الحسن
فروى له حديثا في قسمة
الفضل فلم يجعل سكوتة
تسليما وشاورهم
في املاص المرأة
فاشاروا بان لا غرم
عليه وعلي ساكت فما
سأله قال اري عليك
الفرقة ولان السكون
قد يكون مهابة كما قيل
لابن عباس رضي الله
عنهما ما منعك ان تخبر
عمر بقولك في العول
فقال درته وقد يكون
للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على السكوت مع اضمار
 الخلاف ولم يحمل عمر رضى الله عنهم اسكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المعقول
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للهابية والثقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس
 رضى الله عنهما لما ظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمرو انه كان يقول
 بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهمته وفي رواية منعه عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا ولا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤدوا اجتهداهم
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا اللانكار في المجتهدات
 معنى لتكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالقاضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها
 برأى واحد منهم وسكت المحالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون
 لتكون العامل اكبر سنوا وعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة
 احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصمها فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ * لكونه محتملا فكذا في علم يظهر فيه خلاف
 * واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة
 فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المتسدر
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به
 للاحتتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره
 من الكل * واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار اقتضايا عليه
 * قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون
 سكوتنا رضاء ما بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض * واما
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد
 لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجائى فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة
 لانه لا بعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاوول
 يعد ومخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تدا كبر الواقعة والخوض فيها لم يتصور
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهدا اظهر ابن عباس خلافه
 في مسئلة العول من بعد فلذلك سرتبا انقراض العصر لصيرورته اجماعا قوله (ولنا
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر) الى آخره وبيانه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط
 لانقضاء الاجماع التخصيص من كل واحد منهم على قوله واطهار الموافقة مع الاخرس قول ادى
 الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولما شرط النطق منهم
 جميعا متعذر غير معتاد
 بل المعتاد في كل عصر
 ان يتولى الكبار
 الفتوى ويسلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي انعاقا على كون الاجماع حجة وطريق المعرفة بالحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالمستنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيًا فكذا تعليق بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤون وكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فيذني ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقيين كافيًا في انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الحصم من محقق الاحتمالات * ويانه انا انما نجعل سكوت الباقيين تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لانه امتناع عن اظهار الحق وترك الواجب احتشاماً للغير والعدالة مائة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقاً * وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض او بعد الاشتهار اذا الاشتهار ينافي الخفاء وكان كالعرض وذلك ايضاً اي جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل ايضاً كما هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باسقاطهما ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فتعين وجه التسليم فيه * يبين ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالمبي عليه السلام وادارأي النبي عليه السلام . كلفا يقول قولاً في احكام الشرع فسكت كان سكوتة تقرير امته اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالاصديق له في ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقيين اجاماً صحيحاً في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجاماً في الفروع ايضاً لمعنى جامع بينهما وهو الحق واحداً فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحمل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيباً فيما ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقداً للباقيين لظهر خلافهم وانسرا لاعتقاداتهم وخوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا خلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولاً لانفسهم * فان قيل ان العلماء الخنفين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله فكذا فيما نحن فيه * فلما قد اختلفت رعايته بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل
السكوت تسليماً بعد
العرض وذلك
موضع وجوب
الفتوى وحرمة
السكوت لو كان
مخالفاً فاذا لم يجعل
تسليماً كان فسقاً وبعد
الاشتهار والاشهار
ينافي الخفاء فكان
كالعرض وذلك
ايضاً بعد مضي
مدة التأمل وذلك
ينافي الشبهة فتعين
وجه التسليم واما
سكوت على فانما كان
لان الذين اقتوا
بامسك المال وبان
لاغرم عليه في املاص
المرأة كان حسناً

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم
انكار* والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك معلوم
وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لاعلى اظهار الموافقة اما فيما
نحن فيه فلا يمكن جعل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت
على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة* وذكر بعض
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على
الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء اما لانهم لم يجتهدوا
او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء اودى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز
ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف
العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر
عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا
فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقة على جميع الامة
وهو محال* ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كثروا لان
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهبة والتقية تعليق
باطل لانهم قد كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احداً واذا بطلت هذه الوجة تعين الوجه
الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاءهم بما ظهر من القول فصار كالنطق* فان قيل يجوز انهم
سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب* قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف
عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعامة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كما نظرتهم
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على
ما يعرف في موضعه* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع
لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع
من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس* قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول
من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظياً الا ان ينبت
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق* ويمكن ان يقال الفرق
ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولاً كالاص
والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق* ولا يقال لو كان قطعياً يلزم ان يكفر
باجماعه او يضل كجماد سائر الجموع القطعية* لانا نقول انما لم يكفر لكونه

تمسكا بدليلي يصلح شبهة* الا ترى ان وجوب العام قهري عندنا لم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله عنه في حديث اقسمة والا ملاص الا ليس بما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فالذين اقتوا بامسالك المال في حديث اقسمة وبان لا غرم عليه اى على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نواب المسلمين ولا يحتاج الى اقسمة عليهم عند تزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة هليد اذ لم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب * الا ان اى لكن تعجيل الامضاء فى الصدقة اى تعجيل قسم الغنمية وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بمعوض مالى ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات * والتزام الغرم اى عزم الغرة من عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لا يقع وخوف امرأة مسلمة من غير جنابة تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك * ودعائه اى على نفسه بحسن النشاء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما يحمل من الهبة وهو كتأخير اداء الزكاة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضاءه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عنه مثله ولا يجب اظهار الخلاف ففرقنا انه بمعزل بما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه * وبمسد اى بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى اى بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل فى الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما فى ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم لها وفيه احترام عن المحالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم * وذ كر شمس الأئمة رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون داليل الموافقة عندنا ما نرى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توفيق في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته فى الابتداء على انه لتجربة افهامهم اول تعظيم الفتوى التى يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليروى النظر فى الحادثة ويبرز من الاشتباه حتى يتبين له ماهو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رايه من الجواب قيل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس * معنى درة فقير صحيح لانهم كانوا يظنون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدر ان اظهاره فصحا والسكوت عنه غشا فى الدين والمناظرة فى مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء
فى الصدقة والتزام
الغرم من عمر صيانة
عن القيل والقال
ورعاية لحسن النشاء
وبسط العدل كان
احسن فجل السكوت
عن مثله وبمسد فان
السكوت بشرط
الصيانة عن الفتوى
جائز تعظيما للفتيا
وذلك الى آخر المجلس
وكلامنا فى السكوت
المطلق فاما حديث
الدرة فقير صحيح
لان الخلاف والمناظرة
بينهم اشهر من ان
يخفى وكان عمر رضى
الله عنه اى للحق
واشد اتقيادا له من
غيره وان صح فتاويله
ايلاء العذر فى الكف
عن مناظرته بعد ثباته
على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم مها بقله مع ان عمر كان يقدمه ويدعو في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهده وقد اشار اليه باشيء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غض يا غواص شنشنة اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واسد اعقادا له من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم ما لم يقولوا ولاخير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى صوبى وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم ادارغبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المعالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل * وآتيتم آحادهن قطارا * فتمنا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته * وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على طهرها سيلا فلا يجعل لك على ما في بطها سيلا فقال لولا معاد لهلك عمر * وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم * بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدماه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبع القرط بالقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وجدتم وآويا وطردتم * وادا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحبته مها بقله فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فثأويله ابراء العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهم اوفقه من الاستقصاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اى بعد بات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشامه قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان السكوت يدل على الوفاق ويعقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهى ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقويل محصورة كان ذلك اجما ما مهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج مما باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب السبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتى من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعنى اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذا محتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسوية الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما دى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل
يخرج ايضا انهم اذا
اختلفوا اعني اصحاب
النبي عليه السلام
كان اجما على ان ما
خرج من اقوالهم
فباطل وكل عصر
مثل ذلك ايضا ومن
الناس من قال هذا
سكوت ايضا بل
اختلافهم يسوغ
الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كالمستقر الخلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ماذ كروا من الاقوال هو الثابت لاغير لان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالاحتمال * وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة في الجدل مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقبل لها ثلث الكل في صورتين وقيل ثلث ما سبق في صورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى صورتين وهى امرأة وابوان وثلث الساقى في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا اتفقا لزم الجواز لانقضاء المانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بقبضها فيهما * والثالث وافق كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبتلان القولين بالكلية فكذا هذا * ولكننا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لاسنين * فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ او كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولو جب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والعفة عنده هو معنى قوله ولا يجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التضييع منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال ومادا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله محلفها فقط فجاوز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه * ولا يقال انما حطروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لا يؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث * لانا نقول لو جورنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو فاسد * ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيقة اذا الاجتهاد الخطأ قد يميل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقته بتلان ما اجتمعوا عليه * لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفه اى اجماع كان وهو باطل وقولهم اختلاف الصحابة بوجوب تسويغ الاجتهاد * قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في قول ثالث فلا تباديته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاحتماد مطلقا ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للاجماع على بتلان القول الحادث فاما بعد تقرر الخلاف

ولكننا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب يقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فليبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا بخلاف الاول انما ذلك للصحابة خاصة رضى الله عنهم اجمعين وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من خلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا والله اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم
تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض مآذبه اليه فيكون فاسدا
* فان قيل ان مسروقا احدث في مسألة الحرام وهى ما اذا قال لامرأته انت على حرام قول آخر
بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالى احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعنى
انه ليس بنسبى واحداث محمد بن سيرين في ام وزوج وابو جرة واب قولنا ثانيا بعد اختلاف
الصحابة فيها على قولين وهما استحقاها نلت كل المال في صورتين او ثلث الباقي في صورتين
فقال لها نلت الكل في امرأة وابوين ونلت الباقي في زوج وابوين وقرهما سائر العلماء
ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون
احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث
قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا يعقد لهم اجماع
بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتها الصحابة مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما محجوجان باقوال
الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتها الاجماع قوله (وكذلك) اى وكما يختلف الصحابة
اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحاد بعد استقرار الخلاف لان
الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا
ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اى رد
القول الحاد مختص باقوال الصحابة لما هم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس بغيرهم
ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم
وسيطه لك فساد ذلك وكذلك اى وكتنصيب البعض وسكوت الباقيين ما خطب به بعض
الصحابة من الخلفاء اى بين حكماء من احكام النسخ في خطبة فليعترض عليه فهو اجماع لما قلنا
من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا
الاترى ان اباذر قال لعمر رضى الله عنهما في خطبة لا يقل قولك لانك خالفت النبى وابابكر
فانى مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للبي ولا لابي بكر الا قدر واحد فاعتذر
عمر وقال ان فى احديهما دواء وفى الاخرى طعاما * وقسم عمر رضى الله عنه حللا بين الصحابة
فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب فى حلتي وقال فى خطبة اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه
لانسمع لان نملك يخالف قولك فانك قد جرت فى القسمة واخذت حلتي واعطيت غيرك حلة
حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لى الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك
فلما لم يسكتوا عما هو داخل فى حد الاباحة ولكنه محل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت
فيما كان الحق بخلافه عندهم * وقوله من الخلفاء ايس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم
وسكتوا كان اجماعا الا ان فى ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء و الامراء فلذلك قل من الخلفاء

(باب الاهلية)
قال الشيخ الامام
رضى الله عنه اهلية
الاجماع انما تثبت
باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى * وكذلك جعلناكم

امة وسطا* وقوله جل* ذكره كتم خیرامة اخرجت للناس* وقوله عليه السلام* لا تجتمع امتي على الضلالة* وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف النسخ ويداول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضمحان والنفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق الخلف في المسئلة بعد فهمها ولا مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف* واما الواضح في الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الاجماع* واما الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقهاء الذين ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء والمجتهد الفاسق والبدع وامثالهم* ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل البدعة واليه ذهب القاضي ابوبكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون* ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتي على كذا تناول الكل فكذا همنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والسج لم يعتبر الاتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما ثبتت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة فيهم* وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اى بدعة ولا فسق اى فسق ظاهر يعنى اهلية الاجماع نبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان الصوص والجمع التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني* اما اشتراط الاستقامة عملا وهى العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبتت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس* وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل* كتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* واهلية اداء الشهادة نبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم اوجبوا اتباع الامر والنهي فيما يأمر وينهى ادلولم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينا في وجوب الاتباع* ويورث التهمة لانه لما لم يعجز من اظهار

وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة واهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت هذا الحكم

فعل ما يعتقد باطلا لا يخرز عن اظهار قول يعتقد باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يعتقد الاجماع بدون لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف يعتقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه يسئل عن دليله لجوازانه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويقارن العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامسك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل + والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى * وكذلك جعلناكم امة وسطا * فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او ماجنبا او يكون غالبا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه تعصب اذ ذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير متهما في امر الدين فلا يثبت قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبية وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مازمة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجنون والجاننة اسم منه والفعل من ناب طلب وكذلك ان غلافه حتى وجب اكفراره به لا يعتبر خلافا. ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر + وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامة اى خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيان في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جعلهم على ذلك تحابهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفى علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى المشهور) به اى الذي غلا في هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفاهة وكذلك ان يجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

وفاقه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لامن امة المنابعة و مطلق الامة تناول امة المنابعة دون امة الدعوة * قال شمس الائمة رجه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف الص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهوا فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رجه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يهتمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع واما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الفرالي رجه الله لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمها بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المحالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كالمخالف كافر جريح كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تقسم الى ما يشترك في دركها الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومنه امهات الشرايع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام وبشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع * والى ما يختص بدركها الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتفصيل احكام الصلوة والسكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولاعلم انه يقول عن جهل وانه ايس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوقوع والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى قائل لانه يفوض مالا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد
فشرط في حال دون
حال اما في اصول ٣
الدين المهمة مثل
نقل القرآن ومثل
امهات الشرايع
فصامة المسلمين
داخلون مع الفقهاء
في ذلك الاجماع فاما
ما يختص بالرأى
والاستنباط وما يجرى
بجراه فلا يعتبر فيه
الا اهل الرأى
والاجتهاد وكذلك
من ليس من اهل
الرأى والاجتهاد
من العلماء فلا يعتبر في
الباب الا فيما يستغنى
عن الرأى

الغزالي رحمه الله * وما يجرى مجراه الضمير حائد الى ماى ما يجرى مجرى ما يختص
 بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل
 فيه الرأى كستدير البلوغ بالسن ونحوه على ما سريانه فلا يعتبر فيه الاهل الرأى والاجتهاد
 اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام
 في عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالتكلم الذى لا يعرف الا علم
 الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصرة له في وجوه الرأى
 وطرق المقابيس والنحوى الذى لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
 آلاتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى
 فهم من اعتبار الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك
 الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلتى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم
 من تفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل
 والعقد من المجتهدين * واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه عام
 قد خص منه فحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة
 حجة اذا قلوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من
 اهل النظر والاستدلال لبعضها من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الايمان يستغنى
 عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول
 العامة * وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة تبنى على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر
 قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط
 الاجتهاد في الاجماع كون المجتهدين من الصحابة فقال لاجماع الصحابة وهو مذهب
 داود وشيعته من اهل الظاهر واجدين حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما تلبوا الصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله * كتم خيرا ما اخرجت للناس * وقوله * وكذلك
 جعلناكم امة وسطا * دون غيرهم اذا خطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله
 تعالى * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتى على الضلالة * خاص بالصحابة
 الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد
 لا يكون موصوفا بالايان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم
 باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك
 لا ينافى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد
 في هذا وقال لاجماع
 الصحابة لانهم هم
 الاصول في الامر
 بالمعروف والنهي
 عن المنكر

المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقتهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجتمعوا على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها سوى فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها من الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجاعتهم فلو اعتبر اجاع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضى الى تناقض الاجاعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجاع الامن عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا * اخبرني في الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفاء عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منقيا عنهم فقط وبالسنة وهى قوله عليه السلام * انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى * حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحججة على غيرهما * وبالمنقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكنزة المخاطلة فكانوا اولى بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ايس ذلك) اى لا اجاع الا اهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجتمعوا على شيء لم يفتقد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام * ان المدينة تنفى خبيثها كما تنفى الكبر خبيث الحديد * والخطأ من اخبت فكان مقيا عن اهل المدينة واذا اتقى عنهم وجب منعابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام * ان الاسلام ليازر الى المدينة كما تارز الحية الى حجرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم * لا يكيد احد اهل المدينة الا اماع كما يماع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجمعين من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجاع فانها ثبتت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم وما ثبت به الاجاع حجة من نحو قوله تعالى * كنتم خيرا ما اخرجت للناس * وكذلك جعلناكم امة وسطا * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتى عليكم بالسواد الاعظم * وغيرها لا يوجب اختصاص الاجاع بشيء من هذا اى بما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترتهم من مؤمنى اهل كل عصر ومصر كذلك * اما الجواب عما قالوا فقول ما قاله الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجاع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا يعتقد اجاع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجاعهم ليس اجاع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح
الامن عترة الرسول
عليهم السلام فهم
المختصون بالعرف
الطيب المجبولون
على سواء السبيل
ومنهم من قال ليس
ذلك الا اهل المدينة

وقد اجعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعده من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كما ان الآتى غير منتظر * وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لان نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرنا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرك الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت * ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الانتم او الشيطان او الاهواء والبدع او الخلل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به * وكذا قوله عليه السلام * تركت فيكم الثقلين * من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض نحو اصحابي كالبحوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام وممجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نفيها انخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزمن والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد السبي ونشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب منلاق السمعاني وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحى فقد كانت دار المفاقيين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفضوا ومن قال لئن رجعا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضى الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم * قال الفرالى رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ايسر بمسئله لانهم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جمة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بنبي من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشئ من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبارة بقول
الاكثر فهو فاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاهم في قول او عمل بدل على انهم استدلوا
الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك التريعة فهو يتحكم اذ لا يستحيل
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها
قبل نقله فالجدة في الاجماع والاجماع

(باب شروط)

(الاجماع)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه قال
اصحابنا رحمهم الله
انقراض العصر
ليس بشرط لصحة
الاجماع حجة وقال
الشافعي رحمه الله
الشرط ان يمتوا
على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم لكننا
نقول ما ثبت به
الاجماع حجة لافضل
فيه وانما ثبت مطلقاً
فلا يصح الزيادة
عليه وهو نسخ عندنا
ولان الحق لا يبعد
والاجماع كرامة له
للمعنى يعقل فوجب
ذلك بنفس الاجماع

(باب شروط الاجماع)

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لان عقاد الاجماع
فقال مائة العلماء انه ليس بشرط لان عقاد الاجماع وللصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي
وذهب احمد بن حنبل وابوبكر بن فورك الى انه شرط لان عقاد الاجماع واليه ذهب الشافعي
في قول وقال بعض اصحابه كابي اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاهم على الحكم قولاً
وفعلاً لا يشترط الانقراض لان عقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت
الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس
كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين * ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في قائده
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول
من سجدت في اجاعهم واعتبار موافقتهم للاجماع حتى لو اجعوا وانقروا مصرين على
ما قالوا يكون اجاماً وان خلفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة
ان لا يكون المخالف مارفاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بان عقاد الاجماع اذ اتفاهم
ليس اجاماً بعد بل الامر موقوف فاذا انقروا لم يبق ذلك الخلاف معبر اويكون قول
المخالف اذذاك خرقاً للاجماع * وذهب الباقيون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من
ادرك عصرهم من المجتهدين في اجاعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان يعقد الاجماع اصلاً * احتج من شرط الانقراض
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع
الاباستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الابانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال
تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملاً ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار
فلا يثبت الاجماع * يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان نهى التسوية في القسمة ولا يفضل من
كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدام العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خلفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم
ينكر عليه احد وانما صححت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم يقرض وان عمر رضي الله
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد وواقفه عليه الصحابة ثم ان علياً رضي الله
عنه خلفه من بعد حتى قال له عبدة السلطان بانك في الجماعة احب اليانا من رأيتك وحدك

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم يقترض ففررنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع * لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من المصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين ما اذا انقراض العصر ولم يقترض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجرى مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا يبعد والاجماع اى لا يجاوزه كرامة اى كرم الله تعالى به الاهل والاجماع من هذه الامة لا معنى يعقل بدليل انه يختص بهذه الامة فلولا كان معنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك ثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه بازان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ وانه غير جائز * وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابا بكر رضى الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بما له ونفسه طوما كن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه انما عملوا الله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاخ اى بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبدة رأيك مع الجماعة احب اليان من رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة * وانما اختار ابو عبدة ان يكون قول على منضمنا الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله (فاذا رجع بعضهم من بعد) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان لثمة الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعنى لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر اى يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجما ما لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض ابقى وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم يعقد الاجماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكرناه او لا يدل على انه لا ينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ما كان يعقد اجماعهم الا به فكذلك لا يبق الا به ولكننا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسهه الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه ما عندنا

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعد ما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجوز لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلاً قطعياً كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجاعهم انعقد على الخطأ فيكون مردوداً بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعاً من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء يخلف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما جاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينقد اجاعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما جبا عنه ورفقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا * وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استاذ الكعبي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والافلا * ونقل عن ابي عبدالله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه عندنا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث الام نلت جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم يقض الوضوء وهو اختيار سمس الأعمش رحمه الله * وقبل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجاعا وهو اختيار بعض المتأخرين * تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام * عليكم بالسواد الاعظم * والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجمعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام * بد الله مع الجماعة فمن شذذ في الباري كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام * لا تجتمع امتي على الضلالة * يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذوا احد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها اشعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد وعلی و سلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم على خبر الواحد فكذلك في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا * وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فبقي منهم احد يصلح للاجتاد والنظر مخالفا لم يكن اجاعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير

اليه الشيخ في الكتاب * وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى * وتبينه
غير سبيل المؤمنين * وكذلك جعلناكم امة وسطا * كنتم خيرة امة * وقوله صلى الله عليه وسلم * لا
لا يجتمع امتي على الضلالة * وهذه الصوص بحقيقتها تناول كل اهل الاجماع فابق واحد من اهل
الاجماع مخالفا لهم لا يعتقد الاجماع * وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة
من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول
المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به
الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا خبروا بخبر
واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافرادى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون
رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف الص * وقد اختلف اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخالفه ابن
عباس رضى الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس
ومثل مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما ترد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة
الجمع الكثير كخلاف ابن عمرو وابي هريرة اكثر الصحابة رضى الله عنهم في جواز اداء الصوم
في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لاجاماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع
والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجاماعا بحيث لا يجوز خلافه لاحت العادة عدم الاسكار
على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق * فان قيل قد ترد قوم من
الصحابة باشياء وقد انتم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي
طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل *
قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد
بخلافه وخلاف حذيفة مخالف له ص وهو قوله تعالى * حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى * قالم اتوا الصيام الى الليل *
والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس في الربوا
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام * الخنطة بالحنطة مثل بمنل * ولهذا انكرت
الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما باعه الخبر لانه خالف الاجماع قوله (وتأويل
قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين
اى جميعهم ولهذا قال وكلمهم تفسيراً وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر من
هو امة مطلقة اى من هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء
وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لامة متابعة
* ودكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل
ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها والمراد من متابعة السواد الاعظم متابعة
الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم
السلام عليكم بالسواد
الاعظم هو عامة
المؤمنين وكلمهم من
هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانما قاده * وهو الجواب عن قوله من شذ
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وندادا توحش بعد ما كان
 اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضى ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب
 لا يدخل فين امر بلازمهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون
 المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من هو
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في معهم عن
 الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطا بالكل واحدا ويكون حجة عليهم في حق وجوب
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد
 بموجبه كالتصوص * واما قولهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب
 المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو
 العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد
 وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهى كافية لانعقاد الامامة ثم رجع هؤلاء الى ما
 اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذلك بالاجماع واعتبارهم الاجماع
 بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالتصوص الدالة على عصمة الامة عن
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافتراق قوله (واختلفوا في
 شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد
 حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من خير ان يعتقد احد
 في المسئلة حقيقة شئ من طرفها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع
 في العصر الذى بعده على احد قوليه في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا
 لصحته * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعى الى انه يمنع ويبقى المسئلة
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع
 ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابوسعيد الاصطخرى وابن ابي خيران وابوبكر
 القفال من اصحاب الشافعى وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب * وادابت هذا
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علماءنا الثلاثة في
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع بقدر صحة القول عن محمد رحمه الله ان ذلك
 اى عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه
 شرط عنده ثبت انه محتلف فيه بينهم * والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علماءنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح
 عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط
 آخر وهو ان لا يكون
 مجتهدا في السلف فقد
 صح القول عن محمد
 رحمه الله ان ذلك ليس
 بشرط وان اجماع كل
 عصر حجة فيما سبق فيه
 الخلاف من السلف
 على بعض اقوالهم
 وفيما لم يسبق الخلاف
 من الصدر الاول

من وجهه ولا يصلح من وجهه على الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في اصول شمس الأئمة وفي بعضها مع محمد بن علي ما ذكر في الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينمقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه قوله (قد صح عن محمد بن حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا في بين الصحابة فاكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تدعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن * وجوزوه على وجار وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهن * وقال جابر رضي الله عنه كذا تباع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاءه باطلا عند محمد بن حنيفة رحمه الله لانه قضاء في فصل بجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذه الاجماع وان المسئلة لم تبقى اجتهادية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا يقضى لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف في اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الأئمة الحلواني * هذا اي هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد اجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم يقض * وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد اجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا اي الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فصد اكثر العلماء هوليس باجماع * وفيه شبهة اي عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات الاولاد ولا يقض لانه ليس بمختلف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما وجمعا عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود في ذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت في الحدود والقصاص فرفع الى اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لافي امر بجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر في فصول الاستر وسنى وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا الوجه الاقوي قوله (واما من اثبت الاختلاف)

قد صح عن محمد بن حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا يقضى فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا يقضى عند الشبهة اما من اثبت الاختلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

اختلاف الاول ولم يجعله مرتفعاً بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لانقضاء الاجماع
 فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج
 بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة
 والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات
 احد الفريقين اجاماً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذ لم يحصل اتفاق كل الامة
 لا يكون اجاماً ثم استوضح هذا الكلام فقال الاتري ان خلافه اي خلاف المخالف اعتبر
 لدليله لالعينه اي لاذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل
 المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولا في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه
 اختلاف تضليل بعض الصحابة اي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع
 التابعين لو انعقد على احد قولي الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذي ذهب
 الجمهورون اليه وان القول الآخر خطأً بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الخطأ
 بيقين هو الضلال واحداً لا يظن بآب بن عباس رضي الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي
 تورينه الام نلت كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين
 ولا بآب بن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده
 على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا
 جميعاً لكن محمداً هو الذي اوردته في الاصل فاسنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية ابوية
 او بآب بن اوبته او حرام وقال اردت بذلك نلت تطبيقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها
 على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضي الله عنه
 يقول انها اي الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج نثاً فيصير ذلك شبهة في درء
 الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا
 فلان الواقع بالكتابات بواثن فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعياً الا ان
 نية الثلث تصحح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق بآب بن يوجب الحد بالاتفاق
 اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا ففرقنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد
 الاجماع * ووجه القول الآخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل
 التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف
 فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييدها من غير دليل يوجه فكان باطلاً * الاتري ان
 اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما
 يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول بمن يأتي بعدهم
 بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم
 على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت * بينه ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين
 ثم اجمعوا على احدهما السقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في مسألتنا لان الحجة

الاتري ان خلافه
 اعتبر بدليله لالعينه
 ودليله باق بعد موته
 ولان في تصحيح هذا
 الاجماع تضليل
 بعض الصحابة مثل
 قول عبد الله بن عباس
 في العول وقد قال فيمن
 قال لامرأته انت
 خلية بريبة بآب بن
 ونوى الثلث ثم وطئها
 في العدة لا يحسد قول
 عمر رضي الله عنه انها
 رجعية ولم يقل به
 احد عند نية الثلث
 ووجه القول الآخر
 ان دليل كون الاجماع
 حجة هو اختصاص
 الامة بالكرامة بالامر
 بالمعروف والنهي
 عن المنكر وذلك انما
 يتصور من الاحياء في
 كل عصر فاما قوله ان
 الدليل باق فهو وكذلك
 لكنه فسح كص
 يترك بخلاف القياس

في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
 باجماع الباين ايضا* فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماعات
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجوز الاخذ
 بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تحطئة احد الاجماعين وهو ممنوع سيما قلنا
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين لا بد من ان يكون
 خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجوز الاخذ باخطأ خطأ* ولئن سلمنا اجماعهم
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد
 الطرفين كان نسو غمهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانقاء القاطع* فان قيل لو
 جاز تقدير الاشرط في ذلك الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز
 ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو
 باطل* قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا* ولو سلم فالاجماع
 يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما ولم يستقر خلافهم* ثم اجاب عن كلام
 الخصم فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال لكنه نسخ اي
 لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به* قال صاحب الميزان بهذا ضعيف لان بوفات
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ
 عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يتقرر بمضى الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على
 البطلان تبين انه شبهة* ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام النابتة في زمانه على ما كانت* فاما الاحكام
 النابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص
 بان يوفق الله تعالى بعد نبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا يانا لانتهاء مدة
 الحكم الاول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأى في معرفة انتهاء مدة
 الحكم لان الادعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
 المصلحة وقههم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول تبين به ان الحكم قد تبدل
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق بتبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما
 التضييل فلا يجب لان الرأى كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضييل هو الخطأ
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضييل فلا
 يجب لان الرأى
 يومئذ كان حجة فقد
 الاجماع فاذا حدث
 الاجماع انقطع الدليل
 الاول للحال وذلك
 كالصحابة اذ اختلفوا
 بالرأى فلما عرضوا
 ذلك على النبي عليه
 السلام فرد قول
 البعض لم ينسب
 صاحبه الى الضلال
 وكصلاة اهل قباء بعد
 نزول النص قبل
 بلوغهم واتما سقط
 محمد رجه الله الحد
 بالشبهة ومن شرطه
 اجتماع من هو داخل
 في اهلية الاجماع
 وبعض مشايخنا شرط
 الاكثر والصحيح ما
 قلنا لانه انما صار
 حجة كرامة تثبت
 على اتفاقهم فلا تثبت
 بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تحطئه تضليلا * الحال اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأه بقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقيام بالضم والمدمن قرى المدينة بنون ولاينون * وقال شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باحاطة المتعة ثم رجوع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجبا لتضليله فيما كان يفتى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله (وانما اسقط محمد بالشبهة) اى بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحديث سقط بادن شبهة * الا ترى ان اباحيفة رحمه الله نفذ قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله (ومن شرطه) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وهنأذ كرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

(باب حكم الاجماع)
قال الشيخ الامام
رضى الله عنه حكمه
في الاصل ان يثبت
المراذبه حكما شرعيا
على سبيل اليقين

(باب حكم الاجماع)

حكم الشيء وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه بمن هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخرد عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لانصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله عز اسمه * كتاب فصلت آياته قرأنا عزرياء وقد مر بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امر ادنيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما توقف صحة الاجماع عليه كوجود البارى جل جلاله وصحة الرسالة لاستنزاه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفوا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امر ادنيا يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكوة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية البارى لافى جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امر ادنيا ويا كتجهيز الجيوش وتدير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتعاقبهم على امر ديني او دنيوي * وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة النلقح * انتم اهل ماوردنياكم * وكان اذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احديرا جمعه فيما كان من امر الدين * وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع جهة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كافي الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة . مقطوع بها عند طامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النخعي والفاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله . مقطوع بصحته فالجحة قول الامام عندهم دون الاجماع * وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة فاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير فاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عندهؤلاء ليس بحجة مطلقا تملك من لم يجعله حجة بوجوه احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطيور فيكون تصورا جماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود او كل نوع من الطعام والساقى انه لو انعقد امانا ان يعتقد عن نص او امالا اذا لا بد له من مستند ولا يجوز ان يعتقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يعتقد عن امارة لانهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يتفقون على رأى واحد مظنون على انه ان انعقد عن امارة يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا * والثالث وهو العتمد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء خير متصور لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد . صيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة فاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم اكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع تلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم * قوله (لكن هذا) اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة * اما الكتاب فقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما تولى ونصله جهنم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في مائة الكتب انه تعالى تواعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما تواعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعملاً ولولم يكن ذلك محرماً لما تواعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متواعد عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التواعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطاً بالاشراط اللفظي فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المدكورين مجزواً فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحدا الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاققة بانفراده سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى * ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب * وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفراده سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً ايضاً اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى * والذين لا يدعون مع الله الهاً اًخر * ولا يقتلون النفس التي حرم الله الابحاح * ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثمًا * فان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للآثم * فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل الغير وليس كذلك والاي لزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتي بمثل فعل الغير لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن تبعاً للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احداً صلاباً يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الاسطة لانه من تبع ما اتبعه سبباً المنة من تبعه حبه اتباعه سبباً المنة من تبعه فسقط

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما تولى فواجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقايقين

الاستدلال * قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قيل فلان يتبع السبيل القلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلاخلاف * ويؤيده قراءة عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الوساطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه ترك اشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين فنبت انه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لا محالة * فان قيل لفظ السبيل متروك الطاهر فان حقيقة الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا صالحين لا سبيلهم في كل شئ حتى الاكل والشرب * ويؤيده ان الآية نزلت في طهمة بن ابيرق فانه سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن شاقق الرسول اى يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير طريقهم بالارتداد كما فعله طهمة * نولى ما تولى وتركه وما تولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام * ونصه جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفاسير واذا حل السبيل على ما ذكرنا لم يتبق حجة في الاجماع * قلنا * الاصل اجراء الكلام على عومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم فتقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو جعلنا السبيل على ذلك لزم التكرار * ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتدا لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وذكر بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع واية ما في الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها لما يرى الاجماع حجة ظنية لا يكفرو ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك بالاحتمال الظنى في مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليين من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الطواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وامة المتأخرين * بوضعه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لکنها لما كانت خلاف الطاهر لم تقدر في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فمرفنا انه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الاما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينته وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينته ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به خير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى اننا علم الشيء جازئ الوقوع قطعاً نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب الماء جيمون دما وانقلاب الجدر ان ذهاباً وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا هما وان جوزنا من الله تعالى كل شيء * ولكنه تعالى خلق فينا علما بديها فانه لا يعني لهذه الالفاظ الاطواهرها فكذلك اما عن الالتباس وعرفنا ان الطواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كتم خیرامة) كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ * ومنه قوله تعالى * وكان الله غفورا رحيما * ومنه قوله عز وجل * كتم خیرامة * كأنه قيل وجدتم وخلقتم خير امة * وقيل كتم في علم الله خير امة * وقيل كتم في الائمة قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف بالمعروف كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ماهو المذكور في اامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا منكر في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا كانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ماهو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خيريهما بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك بوجوب حقيقة ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حجة لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص * وعبارة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعال فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخيرو هو بمعنى افعال على انهم يصيبون لامحالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي انصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عدنا * قلنا * ليس المحاطب بقوله

اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر
والخيرية توجب
الحقبة فيما اجمعوا

كتم خيرا. امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من
صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره
انتم خير عسكر في الدنيا تفخون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به * كقوله تعالى * واذقتم ياموسى
لن تؤمنك * واذقتم نفسا فادار آتم فيها * وكقول الرجل بنو هاشم علماء واهل الكوفة
فهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة واكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجميل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة * جعلناكم
اى صيرناكم * امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ * ولذلك استوى
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث * وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها
الخلل والاوساط تحمية * وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها
اقرب من بعض * والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا
والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى * قال اوسطهم * اى اعدلهم وارضاهم * قولا
وقال الشاعر * هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالى بمعلم *
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا
وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا * وهو معنى قوله وذلك اى كونهم
وسطا ايضا الجور اى الميل عن سواء السبيل * قال القاضى الامام الوسط فى اللغة من
يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء فى اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود
ومنهى عنه الا ان الخطىء ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لان
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل * فان قيل * وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب اثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد
عالم يقتضى كونه عالما بنىء ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء وائى سلما انه يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ * فذلك لا يقتضى كونهم محققين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو
من الصغائر لانه الكبار فلا يقدح فى العدالة * قلنا * انه تعالى عالم بالطاهر والباطن
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا والخبر عنه يكون عدلا حقيقة كما روى اذا خبر بعدالة شاهد
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وهما قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونا عدولا فى كل
شئ وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو يناقى العدالة
المطلقة الحقيقة * بخلاف شهود الحاكم حيث ثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس
والوسط العدل وذلك
يضاد الجور والشهادة
على الناس تقتضى
الاصابة والحقيقة اذا
كانت شهادة جامعة
للدينا والآخرة

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالطاهر * والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضى ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لا فيما اجعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لاني الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لاحال التحمل * قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا القال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عراسمه * قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء * نعم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لانشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى * وكذلك جعلناكم * جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون اجماع حجة على قوله تعالى * يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين * ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير متبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة ان الاعراف واحدا تقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة) هذا من المحجج المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على العرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة النواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تطهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمرو وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء * مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة * سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ * يدا الله على الجماعة * لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى ولا على خطأ * عليكم بالسواد الاعظم * يدا الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ * من خرج من الجماعة قيد شبر قد دخل مع ربيعة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال * لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله * نلت لا يقل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم * من سره بجموحه الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناولهم اى ماداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله سفترق امتي كذا وكذا فرقه كلها في النار الافرقة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدهمها احد من اهل النقل من سلب الامة وخلفها من موافق الامة ومحاميا ولم تزل الامة تتحجج بها في اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حام وخطابة حجاج من آحاد وقابع نقلت عنهم * وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين وبعدهم متمسكها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبير الى زمان الخلف والعادة قاصية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة و عموم الهن بنى جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرايع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر ليصلي بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فرعر ليصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الحميرة يعاطاها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يثبت احد على فساده وابطاله واطهار النكيري فيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه ربما خالف واحد ولم ينقل * واجيب بانه بما تحمله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجبين وحد الشرب وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نصيه او اثباته الا ترى انه اشهر خلاف الظام مع سقوط قدره فكيف اختلفت خلاف اكابر الصحابة والتابعين * والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع * واجيب باننا استدلتنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاغصان عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي ادكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث لعلمهم اثبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات اتما كان بها * الرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب * واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به * الخامس جاهم الضلال في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة على الكفر والبدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر * وودع بان اللفظ لا يبنى عند وؤ كده قوله تعالى * ووجدك ضالا فهدى * وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها في حق على وابن مسعود وابي وزيد على مذهب الظالم لانهم ماتوا على الحق وهم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد ما لاتعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة عن الخطأ في الدين واثار التسبيح الى جواب هذا السؤال بقوله عموم الص وهو نفي الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها مكررة في موضع النفي ان كانت الرواية بغير لام ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراءه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس جاهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فإذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالحكم * ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلولا لم يكن الخطأ محجولاً على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لا يمنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء * وبهذا اخرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حال الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله (واما المعقول فكذا) وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الحلف في اخبار الشارع وذلك محال بوجوب القول بكون الاجماع بكونه في حق العمل كالقياس وخبر الواحد بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع بكونه في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة * لانا نقول انما يميل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا * فان قيل لانتم لانتم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص سل وجوب الصلوات الخمس يبقى بقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في انباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لاما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها * على انا ان سلما انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة * قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بطواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لانه يثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا منبث له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص * وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقابل آخر عصاة من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتسك * ٢٦١ * بالهوى والبدعة ولوجاز الخطاء على جماعتهم وقد

انقطع الوحي بطل
وعد الثبات على
الحق فوجب القول
بان اجماعهم صواب
يقين كرامة من الله
تعالى صيانة لهذا
الدين وهذا حكم
متعلق باجماعهم
صيانة للدين وذلك
جائز مثل القاضي
يقضى في الجتهاد
برأيه فيصير لازما
يرد عليه نقض وذلك
فوق دليل الاجتهاد
صيانة للقضاء الذي
هي من اسباب الدين
ولا ينكر في المحسوس
والمشروع ان يحدث
باجتماع الافراد ما
لا يقوم به الافراد
والله اعلم فصار
الاجماع كآية من
الكتاب او حديث
متواتر في وجوب
العمل والعلية فيكفر
باحده في الاصل
قال الشيخ الامام ثم
هذا على مراتب
فاجماع الصحابة
مثل الآية والخبر
المتواتر واجماع من

عليه وسلم والكل ينتق بانتفاء بعضه * الاترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة
بالانفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكأن القول بانه يؤدي الى انقطاع بعض احكام
الشريعة باطلا فكأن الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتسك بالهوى
والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال
المراد من الامة من لم يتسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة
واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا
حكم اى اصابة الحق يقين حكم متعلق باجماعهم فيحوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز
اى يحوز ان يكون الدليل غير موجب ليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل
الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي بصير لازما بحيث لا يرد عليه
نقض * وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو
من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى *
وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن
الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها السخ بل هي شريعة مؤبدة فصمت امتها عن الخطاء
ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع
ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر ان على حل خشبة ثقيلة
واذا اجتمعوا قدروا عليه * والقمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت القمات تصير
مشبعة * وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع الخبرين على نقله يصير موجبا له *
والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون معجزة واذا اجتمعت الآيات صارت
معجزة * قال ابو الحسين البصرى في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يحوز ان
يكون مخطئا في القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك
وانما نقول كل واحد منهم يحوز ان يكون قوله خطأ اذا انفرادوا واجتمع مع كافة الامة
لم يكن قوله خطأ وليس بمتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد
من الناس يحوز ان يكون اسود في الموضوع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سوداء
بل بيضاء * وقد مررت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله
(فيكفر باحده في الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة
اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذى اختلف
فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي
والمقول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع اقطاعي كالاجماع
الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع صده حجة ظنية
فاذا كان حكمه لا يوجب الكفر كان انكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس * وذكر هذا
القائل في تصديقه والعجب ان الفقهاء اتفقوا على الاجماع بمومات الآيات والاخبار واجمعوا
على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الآحاد

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك خفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة * ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه والربوا ككفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام * وان كان بما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وحالتها وفساد الخمر بالوطى * قل الوقوف بعرفة وتوريت الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريت القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المسكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء الصوص القاطعة * وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يفلوا عنه * ثم قوله في كفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحدا للاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحدا للاجماع المعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متققا على صحته لاشتهالهم على اهل المدينة وعتره الرسول * ويضلل جاحدا اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول * وهذا كله اذا بلغ النسخ بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه قوله (والنسخ في ذلك) اى فى الاجماع جائز بمثله حتى جار نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعي جميعا فلما اجتمعت الصحابة على حكم ثم اجتمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكفر الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجتمع القرن الثانى على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجتمع القرن الثانى على حكم ثم اجتمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له * وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاول كما اورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات السى عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شىء * لاننا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز
بمثله حتى اذا ثبت
حكم بالاجماع عصر
يجوز ان يمتنع
اولئك على خلافه
فينسخ به الاول
ويجوز ذلك وان لم
يتصل به التمكن من
العمل عندنا على ما مر
ويستوى في ذلك ان
يكون في عصرين او
عصر واحد اعني به
في جواز النسخ والله
اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ونسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اي سبب الاجماع * وهو نوعان * الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا بالاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع ثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا يتعد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجبه * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لان دليل بان يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بمنتهى بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجلة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة * وبان الاجماع لان دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطى واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام و معلوم انه لا يقول الا عن وحى ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل * ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزا فل بناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه مؤثر في الحكم فاما الحكم جرافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد * وقولهم لو انما قد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضى ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لانقول به اذ الخلاف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالاته على الحكم وحرمة المحالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق * واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما موقع الا عن دليل لانه لم ينقل اليه استغناء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الطاهري واتباعه والشيعية ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا يعتقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه وهو
نوعان الداعي والناقل
اما الداعي فيصلح ان
يكون من اخبار
الاحاد والقياس وقال
بعضهم لا بد من جامع
آخر مما لا يحتمل الغلط
وهذا باطل عندنا لان
اجاب الحكم به قطعيا
لم يثبت من قبل دليله بل
من قبل عينه كرامة
للامة وادامة للحجة
وصيانة وتقرير الهمم
على الصحة

العلم قطعاً فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعاً اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل
 كذا ذكر الاختلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن
 المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلقوا في انعقاده
 عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم
 على شيء الا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما
 الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لخرت مخالفة الجائز بالاتفاق * ولان
 الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع
 من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس * حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس
 امر لا يستحبه العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصيل
 بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظاهريا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي
 لانه يكون تقييدا لهما من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب الغسل مسندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء
 الخناتين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ما روى ابن عمر رضي الله
 عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتباع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على
 امامة ابي بكر رضي الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال
 بعضهم رضي رسول الله لدينا افلا نرضاه لدينا واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه
 على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحديث القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
 هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى
 فارى ان يقام عليه حد المقتربين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط جامع
 لا يحتمل الغلط باطل لان اجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل
 * دليله اي مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق
 المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي
 وقوله (ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لعوا يوهم بظاهره ان الاجماع
 عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كما ذهب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع
 لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع ببحته يبتان بذلك الدليل
 فلم يبق للاجماع تأبير في اثبات شيء فيكون لعوا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظاهريا لان اصل
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع ببحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل
 ظني تأيد بآية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجهه
 * ولان الاجماع انا جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطروا
 الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساده والحاجة

ولو جمعهم دليل
 موجب يوجب علم
 اليقين لصار الاجماع
 لعوا ثبت ان ما قاله
 هذا القائل حشوم
 الكلام واما السبب
 الناقل للنافعي مثال
 نقل السنة فقد ثبت
 نقل السنة بدليل قاطع
 لا شبهة فيه وقد ثبت
 بطريق فيه
 شبهة فكذا هذا اذا
 انتقل البناء اجماع
 السلف باجماع
 كل عصر على نقله
 كان في معنى نقل
 الحديث المتواتر

وإذا انتقل النبا بالافراد مثل قول عبدة ﴿ ٢٦٥ ﴾ السلفاني ما اجمع اصحاب النبي عليه السلام على شي

كاجتماعهم على محافظة

الاربع قبل الظهر

وعلى اسفار الصبح

وعلى تحريم نكاح

الاخت في عدة

الاخت وسئل عبد

الله بن مسعود عن

تكبيرة الجازة فقال

كل ذلك قد كان الا اني

رايت اصحاب محمد

صلى الله عليه وسلم

يكبرون اربعا وكما

روى في توكيد المهر

بالخلوة وكان هذا

كنقل السنة بالآحاد

وهو يقين باصالة

لكنه لما انتقل النبا

بالآحاد اوجب العمل

دون علم اليقين وكان

مقدما على القياس

فهذا مثله ومن الفقهاء

من ابي النقل بالآحاد

في هذا الباب وهو قول

لاوجه له ومن انكر

الاجماع فقد ابطال دينه

كاه لان مدار اصول

الدين كلها ومرجعها

الى اجماع المسلمين

وصلى الله على نبيه

محمد وآله اجمعين

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيادون ما كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اى دليل كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فمن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذي هو ركنه وبعدهما انعقده كان مؤكدا لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصاب قطعيا من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله ولو وجههم دليل موجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكيد ان صدر عن قطعي * قال شمس الأئمة رحمه الله فمن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء * وقولهم الاجماع ينعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهد واعصره اما اذا وافقه فلا * وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الأئمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا يبصره في الفقه وبعض المتأخرين ممن لاعلم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدى لانهم ولا يونس بوقا فهم * وبما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعندا كثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقدا عليه * وبنيت عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اى الاجماع النبا بالافراد اى بنقل الآحاد وجواب اذاقوله كان هذا اى انتقاله بالافراد كقول السنة بالآحاد ووقع في بعض النسخ وكان بالغا وليس بصحيح * واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعدما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما نقلت السنة النبا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد * وذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فهذا اى الاجماع او انتقال الاجماع * مثله اى مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع * والجواب

انا ثبت بنقل الواحد اجاما قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجاما فنيا موجبا
 للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد * ولكنهم يقولون وجوب العمل
 بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجاع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا
 اجاع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
 للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى * ولا مدفع لهذا الابان يجعل وجوب
 العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي
 تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجاع الذي لم يتخلل بينه
 وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من
 احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل في نقله
 واسطة او وسائط لعدم الفائل بالفصل قوله (مثل قول عبدة السلماني) بفتح العين
 وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبدة بن قيس بن سلم او عمر و منسوب
 الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتخون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود
 رضى الله عنهم اسلم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بستين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير
 رضى الله عنهم وتزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة
 اثنين او ثلاث وسبعين من الهجرة * وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعنى سئل عنه ان
 تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الانار فقال كل ذلك قد كان الى آخره
 ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجاع حجة فقال من انكر الاجاع اى انكر كونه حجة
 فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجاع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات
 والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجاع المسلمين على نقلها
 فكان انكار الاجاع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجاع
 بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجاع فان النقل يصل اليها ما كان ثابتا
 والاجاع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته به
 وذلك لا يمتنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم * واذا قدر غنا بتوفيق الله وانعامه * وتأيدته
 واكرامه * عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها * وتأسيس قواعدها وتمهيد مبانيها
 وتوضيح مسائلها المشككة * وتقيح دلائلها المعضلة * فلنشرع في شرح الاصل الرابع
 الذي هو ميزان عقول اولى النهى * وميدان الفحول ذوالحجى * به نعرف قدر الخذاقة
 والقطانة * ويسبر غور الفقاهاة والرزانة * وفيه بحار العقول والافهام * ويفرط الاخلاق
 والاوهام * كاشفين القباب عن غرايس غر الله وحقايقه * رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه
 ودقايقه * حامدين لله تعالى على افضاله * ومصليين على سيدنا محمد وآله *

(باب القياس)
 قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه الكلام
 في هذا الباب ينقسم
 الى اقسام اولها الكلام
 في تفسير القياس
 والثاني في شرطه
 والثالث في ركنه
 والرابع في حكمه
 والخامس في دفعه
 ولا بد من معرفة هذه
 الجملة لان الكلام لا
 يصح الابعناء ولا
 يوجد الا عند شرطه
 ولا يقوم الا بركنه
 وام يشمرح الاحكامه
 لم لا يبق الا الدفع

(باب القياس)

(قوله لان الكلام) لا يصح الابعناء اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

(لا يكون)

لا يكون مفيدا واذالم يكن مفيدا كان مهملًا وصار كالحان الطيور * ولا يوجد اى على وجه
يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا
بعد احضار الشهود فلها قدم ذكر الشرط على الركن * ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء
نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته * ولم يشرع الاحكام
اذ الشيء انما يخرج من حد السفة والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة
ثم لا يبقى الا الدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخره عن معرفة
الجميع قوله (للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته
عليه بالوضع * ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها
لا بظاهرها * ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسيره هو المراد
بظاهرة وهو ايقاع الخشبة على جسم حي * ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلاء فيتناول العض
والخنق ومد الشعر فى قول الرجل والله لا اضرب فلانا بمعناه لا بظاهرة وصورته كما يتناول
التأفيف الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله (اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير) يقال قست الارض بالقصبه اذا قدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار
ليعرف مقدار غوره * ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة
استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتهما * ومنه
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه * ومنه قول الشاعر
* شعر * خف بالحاق كريم على عرض يدنسه * مقال كل سفيه لا يقاس لكا * واليه اشار
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره * وكان غرضه من
هذا الكلام ان التقدير فى المعاني والاحكام بالحاق الشيء بغيره ليحتمل النظر الملحق
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته * واسم النعل مؤنث سماعى الا ان الشيخ ذكر
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ * وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت
كلمة على قليل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء للاثبات
ابتداء قوله وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على
اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالحقنى فى
مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقي
القليل * وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر
قاس يقاس * وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

﴿ باب تفسير القياس ﴾

للقياس تفسير هو
المراد بظاهر صيغته
ومعنى هو المراد بدلالة
صيغته ومثاله الضرب
هو اسم لفعل يعرف
بظاهرة ولعنى يعقل
بدلالته على ما قلنا
الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس
النعل بالنعل اى احده
به وقد مر به وذلك ان
يلحق الشيء بغيره
فيجعل مثله ونظيره
وقد يسمى ما يجرى
بين اثنين من المناظرة
قياسا وهو مأخوذ
من قايسته قياسا وقد
يسمى هذا القياس
نظرا بجزا لانه من
طريق النظر يدرك
وقد يسمى اجتهادا
لان ذلك طريقه
فسمى به مجاز

احترازا عن القياس الغوى او العقلي * وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان اجتهاد القلب اى بذله مجهوده يحصل هذا المقصود * وذكر فى القواعد انه اختلف فى الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحمه الله وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما لذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يقتدر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمقتدر الى القياس * وحده هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره * وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل فى باب الاجتهاد جل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامنال ذلك وليس شئ * من هذا بقياس قوله (واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع) وذلك لان معناه الغوى لما كان جعل الشئ * مثلا لآخر ومساويا له لزمان يعرف به حكم الشرع لان ما لائنص فيه اذا صار مساويا للصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك * والدرك هو العلم اوفى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود البار لا ان يثبت وجودها به * ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بغيرها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع * ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين فى ذلك فقيل هو رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس * وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه * وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلمته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذا الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ * * ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل بمنثل علته فى الفرع * * والمقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمنثل علته فى الآخر * واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مطهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذ كر مثل الحكم ومنذ العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المتل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب * ومختار القاضي الباقلانى والعزالي وعامة اصحاب الشافعى انه جل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما اوفقيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما * قال العزالي وانما قيل جل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل من مفاصله .

وهذه جملة لا تعقل الا
 بالبسط والبيان وبيان
 ذلك ان الله تعالى كلفنا
 العمل بالقياس بطريق
 وضعه على مثال
 العمل بالبينات فجعل
 الاصول شهودا فهي
 شهود الله ومعنى
 النصوص هو شهادتها
 وهو العلة الجامعة بين
 والفرع الاصل ولا بد
 من صلاحية الاصول
 وهو كونها صالحة
 للتعليل كصلاحية
 الشهود بالحرية والعقل
 والبلوغ ولا بد من
 صلاح الشهادة
 كصلاح شهادة الشاهد
 بلفظة الشهادة خاصة
 وعدالته واستقامته
 للحكم المطلوب
 فكذلك هذه الشهادة
 ولا بد من طالب الحكم
 على مثال المدعى وهو
 القاييس ولا بد من
 مطلوب وهو الحكم
 الشرعي ولا بد من
 مقضى عليه وهو
 القلب بالعقد ضرورة
 والبدن بالعمل اصلا
 او الخصم في مجلس
 النظر والحاجة ولا بد
 من حكم هو بمعنى
 القاضى وهو القلب

ولو قيل جل شئ على شئ لتناول الموجود دون المدوم اذ المدوم ليس بشئ * وكذا لو قيل جل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا ينبئ عن المدوم وان كان لا يبعد اطلاقه عليه بتأويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونقيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منهما قد يكون نقيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الجدمع اجوبتها المذكورة في كتبهم قلت فلتطب فيها قوله (وهذه جملة) اى ما ذكرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل امر مبهم لا يعقل الا بالبسط * وعسارة شمس الأئمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط الكلام * وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص * بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبينات في خصوصيات العباد * وتعلق على بقوله كما لنا العمل او بقوله وضعه * فجعل الاصول وهى النصوص شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد * ومعنى النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق بالحكم به لالمعنى العموى وفسر بقوله وهو العلة الجامعة فدعا لتوهم المعنى العموى * ولا بد من صلاحية الاصول اى للشهادة * وهو اى الصلاحية على تأويل الصلاح * كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه * ولا بد من صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملايما اى موافقا للتعليل السلف غير خارج عن فهمهم كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة * وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا * واستقامته اى مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا لعدم المطابقة * فكذلك هذه الشهادة اى فثل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدددها فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هاك لا بد منها ههنا ايضا فصلاحيه هذه الشهادة باللائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه * ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة * وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فاقضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له * ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب يحكم بعد فهمه تأثير وصف فى حكم بثبوت ذلك الحكم بانه عليه كالتقاضى فى الخصوصيات نقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد ويدهما تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو لبدن حقيقة وقصد اى القلب صار مقتضيا له بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالتقاضى اذا قضى

ثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا و صار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للمدعى وكالوقضى بثبوت الرضاية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضى الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأى على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لانص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لاحجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصماني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضرورى ولا ضرورة باليه لا مكان العمل باستصحاب الحال

ثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا و صار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للمدعى وكالوقضى بثبوت الرضاية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الانزام يتبين بالعجز عن الدفع * وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردرى رحمه الله من الالهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة * والشاهد قوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصفي النجاسة والخروج على الانتقاض * وعدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة * والطالب هو القياس * والمطلوب انتقاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعى فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قام فلم يتوضأ او احتجم فلم يتوضأ وامثاله قوله (هذا) اى ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى جميعهم * لتعدية احكامها الى ما لانص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من التعدية الاظهار * واعلم ان القياس نومان عقلي وشرعى فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات * وقيل في حده هورد نائب الى شاهد يستدل به عليه وهو حجة وطريق معرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة والخوارج الالجبديات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعى ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التى لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجود تنافي الكتاب * واما الشرع فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيرة * والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجههور الفقهاء والمتكلمين هو جاز عقلا وواقع سمعا * وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى الجذبات منهم و ابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به تمتنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره * وقال دواد بن على الاصماني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهر واني انه ليس بمتنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمما غاب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورته اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعى الوارد بتعبد به قطعى سوى ابى الحسين البصرى فانه قال هو ظنى ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

واذا ثبت ذلك بقي المشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضى الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأى على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لانص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لاحجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصماني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضرورى ولا ضرورة باليه لا مكان العمل باستصحاب الحال

التعبد بالاقيسة الشرعية لان النصوص لاتفي بجميع الاحكام اتناهيها وعدم تناهي الاحكام
 فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرز عن خلو الوقاع عن الاحكام الشرعية * والى
 وجوب التعبد بالعقل ذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول
 الفقه * ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لادليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر
 القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم
 الامامية والخواارج * وقوله القياس قسم منه اي من دليل العقل * والقول الثاني اشارة
 الى قول من اثبت القياس العقلي ونفي القياس الشرعي عقلا وهم بنية الشيعة والظاهر ومتابعوه
 والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان
 القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممنوعا لكنه لما لم يرد نص يدل على
 اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجمه عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب
 * ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فأنهم بعد
 اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع
 بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى بما يردده العقل
 وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذي كان ثابتا يقين فلا يجوز
 العمل بالقياس الذي هو ظني على خلافه كالموجود هالك نص بخلافه قوله (واحتج من
 ابطل القياس) الى آخره تمسك نعاة القياس بايات من الكتاب * مثل قوله تعالى * ما فرطنا
 في الكتاب من شيء * اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم مما يكتم اليه حاجة وقوله تعالى
 * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب
 ولا يابس الا جمعه * وقوله عزذ كرم * وتزنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء * من امور الشرع
 اذ ليس فيه بيان كل الاشياء في هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او
 اشارته او دلالاته او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههما فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او
 عدمه فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محر ما على طاعم يطعمه * الآية فقد
 امره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا
 بيان كل الاحكام من رطب ويايس موجودا في الكتاب كقول (اش) جميع العلم في القرآن لكن *
 تقاصر عنه افهام الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فن جملة حجة لم يجعل الكتاب كافي
 في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث وان الله بن الاسع ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا
 واضلوا وفي رواية ابي هريرة رضي الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا و
 السبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراها الجوارى اي اتخذوا الجوارى سريات فولدن لهم اولادا
 ليسوا بنجباء اذ النجابة من قبيل الامهات فصدر منهم الله ما يفضي الى الضلال والاضلال وهو
 القياس ومثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة
 برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى

واحتج من ابطل
 القياس بالكتاب
 والسنة والمعقول اما
 الكتاب فقول الله
 تعالى وتزنا عليك
 الكتاب تبيانا لكل
 شيء وقوله تعالى
 ولا رطب ولا يابس
 الا في كتاب مبين ومن
 جعل القياس حجة لم
 يجعل الكتاب كافي
 واما السنة فقول النبي
 عليه السلام لم يزل
 امر بني اسرائيل
 مستقيما حتى كثرت
 فيهم اولاد السبايا
 فقاسوا ما لم يكن بما قد
 كان فضلوا واضلوا

عوف بن مالك الاشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على
 بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحلون الحرام ويحرمون
 الحلال* ومثل ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله
 تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ
 الناس رؤساء جهلا لا فائوا بغير علم فضلوا واضلوا والفتوى بالرأى فتوى بغير علم* وروى عن
 عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة اى لم يحفظوها فقالوا ابراهيم
 فضلوا واضلوا عن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فاما هلك من كان قبلكم
 فى ارايت وارايت* وعنه انه قال ان علمكم فى دينكم بالقياس احلتم كبرائما حرم الله وحرمت
 كثيرا مما احل الله* وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا
 بالمقاييس* وقال الشعبي ما حدثك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا
 عن رأيه فالفقه فى الحش* وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا انى اخاف ان تزل قدحى
 بعد ثبوتها وفى مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله (واما المعقول فكذا) وتمسكوا
 بوجوده من المعقول منها ما ذكر فى الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى فى
 الدليل وهو القياس* ولمعنى فى المدلول وهو ما نبت به من الحكم السرى* اما الدليل
 اى المعنى الذى فى الدليل* فشبهه فى الاصل اى اصل القياس واحترزه به عن خبر الواحد
 كما قرره* لان الص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى
 تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين
 سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطاء ولهذا ترى الفقهاء يختلفون
 فى علة نص واحد مثل اختلافهم فى علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد
 والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمنزلة هذا الدليل الذى فى اصله شبهة
 لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات
 حقه بما فيه شبهة* بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
 حجة موجبة للعلم قطعيا وانما تمكنت الشبهة فى طريق الانتقال البينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة
 فى انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول لا يخرج
 عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا* وبخلاف حقوق العباد فانها نبت بدليل فى
 اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى* اما الذى فى المدلول فهو ان المدلول طاعة الله
 تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانتقياد للعبودية
 قال الله تعالى* اطيعوا الله واطيعوا الرسول* ولا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء لانه لا يمكن اداء
 الطاعة الا لكيفية وكيفية ولا مدخل للرأى فى معرفة كية الطاعة وكيفيةها ولا لعقل وقوف
 على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجالا
 لا كحسن شكر المم و قبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء* الا ترى ان من الشرايع

واما المعقول فلمعنى
 فى الدليل ولمعنى فى
 المدلول اما الدليل
 فشبهة فى الاصل لان
 النص لم ينطق بشئ
 من الاوصاف علة
 للحكم والحكم المطلوب
 حق الله تعالى فلا
 يصح اثباته بما هو
 شبهة فى الاصل مع
 كمال قدرة صاحب
 الحق واما الذى فى
 المدلول فلان المدلول
 طاعة الله تعالى ولا
 يطاع الله تعالى بالعقول
 والآراء الا ترى ان
 من الشرايع ما لا يدرك
 بالعقول مثل المقدرات
 ومنها ما يخالف المعقول

ملا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كأعداد الركات ومقادير الزكوات والعقوبات وأرواح
 الجليات * ومنه أي من المشروع أو من المذكور وهو الشرايع * ما يخالف المعقول أي
 القياس الظاهر والدليل الظاهر الذي عرف أصلا في الشرع ولم يردانه يخالف دليل العقل
 على معنى أن العقل يقتضى خلاف ذلك لأن الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز أن
 يتناقضا بوجه * وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام
 في القعدة ساهتا وبقاء الطهارة مع سلس البول وأشباهها وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى
 فيكون العمل فيه بالرأى علا بالجمالة لا بالعلم فلا يمكن إهمال الرأى فيه * وبمثله هذه الشبهة
 تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات في الأحكام كما يجاب الغسل بالمنى
 دون البول الذي هو مثله بل أنجس منه وكما يجاب القطع على سارق القليل دون عاصب
 الكثير وكما يجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر والشرك الذي هو أغلظ
 منه وكما يجاب القتل بشاهدين دون إيجاب حد الزنا لهما مع أن زنا دون القتل وكأنيب الإحصان
 بالحرمة الشبهة الشوهاء وعدم إنباته بمائة من الجوارى الحسان وكثير من النظر إلى شعر الشبهة
 الشوهاء وإباحته إلى شعر الأمة الحساء وكباحة النظر إلى وجه الحرمة الحساء وتحرمة عمدا إلى
 شعرها مع اتفاقهما في تهيج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر إلى الوجه أكثره عند
 النظر إلى الشعر * وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في إيجاب القتل والجمع
 بين قتل الصيد عمدا وخطأ في إيجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا في إيجاب
 الرقبة وإذا كان كذلك استحالة ورود التعمد بالقياس من الشارع لكونه إردا على خلاف
 موضوع الشرع فإن قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات في أحكامها والاختلاف
 بين المختلفات في أحكامها قوله (ولا يلزم امر الحروب) جواب عما يرد نقضا على
 الوجهين فإن الرأى مع احتماله الخطأ والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهي أمور
 الدين وأركانها * وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من
 أمور الدين * وكذا قيم التلغات تعرف بالرأى عند إيجاب ضمانها وهو من أحكام الشرع
 فعرفنا أن حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الأول * وإن الله تعالى
 قد يطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثاني * فقالوا ماذا كرمتم ليس بلزوم علينا ما على الوجه
 الأول فلان المدعى استحالة إثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فإنه يليق
 بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول
 إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق العباد فيحوزان ببيت بالرأى * أما غير القبلة فلا
 يشكل لأن يقع تقويم التلغات راجع إليهم في العاجلة فإنه من باب الانتصاف الذي يقوم
 به مصالح العباد في الدنيا وكذا أمر الحروب فإنهم يدفعون به ضرا عن أنفسهم أو يجرون
 نفعا إليها فيكون من أمور الدنيا ومصالح العباد * وأما القبلة أي دركها فاصله بمعرفة
 أقاليم الأرض فإن جهة القبلة تختلف باختلاف الأماكن والأقاليم * وذلك أي عرفان

ولا يلزم امر الحروب
 ودرك الكعبة وتقويم
 التلغات أما على الأول
 فلأنها من حقوق
 العباد أما غير القبلة
 فلا يشكل وأما القبلة
 فاصله بمعرفة أقاليم
 الأرض وذلك حق
 العباد فينبى على وسعهم
 وأما على الثاني فلأن
 هذه الأمور إنما يعقل
 بوجوده محسوسة إلا
 ترى أن قيم التلغات
 ومهور النساء وأمور
 الحرب تعقل بالأسباب
 الحسية وكذلك القبلة
 وكان يقينا باصله على
 نال الكتاب والسنة

وحصل بما قلنا المحافظة
 على النصوص بمعانيها
 ولان العمل بالاصل
 مواضع القياس يمكن
 وذلك دليل دعينا الى
 العمل به قال الله تعالى
 قل لا اجد فيما اوحى
 الى محرما على طامع
 يطعمه الآية وليس
 كذلك ما ذكرنا من
 امور الحرب وغيرها
 لان العمل بالاصل غير
 ممكن وكذلك امر
 القلة فعملها بالاجتهاد
 للضرورة ولا يلزم
 عليه الاعتبار بمن
 مضى من القرون في
 الثلاث والكرامات
 لان ذلك امر يعقل
 بالحس والعيان ودلى
 ذلك يحتمل ما ورد في
 الكتاب من الامر
 بالاعتبار على امر
 الحرب يحتمل مشاورة
 النبي عليه السلام
 ولعامة العلماء وائمة
 الهدى الكتاب
 والسنة والدليل
 المعقول وهذا اكثر
 من ان يحصى واوضح
 من ان ينحى واما نذكر
 طرفانه تبركا واقتداء
 بالسلف

اقاليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارا وغيرها من
 المصالح فبنى عرفانها على وسعهم لاجتهدوا لذلك صح استعمال الرأى فى درك القبلة لا ضطرارهم
 وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة ولا يجوز اثباته بما
 فى اصله شبهة * واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما الامتناع فى التنصيص عليه
 كاحكام القواعد الكلية دون ما يمنع فيه التنصيص وهذه الاشياء يختلف باختلاف الاشخاص
 والاوقات والامكنة والاعتبارات فان تنصيص عليها كالتنصيص على ما لانهما يتله وهو محال
 فاعتبر فيها الرأى * واما الثانى اى على الوجه الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول
 فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوده محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر
 الى منتهى فى الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالطرف الى مثلها فى الاوصاف التى يمكن اعتبارها *
 وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس
 مثل التوقى عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعله بان ذلك متلف وكذا جهة
 الكعبة محسوسة فى حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر فى دلائلها فكان
 اعمال الرأى فى هذه الاشياء فى معنى العمل بما لا شهة فى اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة *
 ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غاية
 ان الرأى فى هذه الاشياء مستند الى الحس كغير الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام
 ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستملا فى طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع
 بالرأى * وانما يطابق ورود على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة فى
 اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان
 اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت
 بالكتاب والسنة فليكن طاعة بالرأى بل بالص تقديرا وكان الشيخ اراد بقوله على مثال
 الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانسلم ان هذه الاشياء
 من قبل الطاعة بل هى من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى * وحصل
 بما قلنا اى بالمعنى من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا يمنع
 عن القياس احتاج عن التأمل فى معانى النصوص لاستخراج الاحكام * قال القاضى الامام
 فى التوقيم قالوا وفى الجرح عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى جرحنا
 عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص واتجرح فى معانى اللسان وفى محافظة النصوص
 اظهره قلب السريمة كما شرعت وفى التجرح فى معانى اللسان اثبات حيوة القلب فتوت البدع
 بظهور القلب فان عند ظهوره يتبين الزيغ الذى هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى
 بحيوة القلب لان القلب لا يجبي الا باستعمال الرأى فى معانى النصوص ومعانيها فآثره جمة
 لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت
 الدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس * ثم ذكر الشيخ

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل
الذى كان ثابتا يقين يمكن في مواضع القياس * وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل
به شرعا في قوله عز وجل * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية تقع امكن العمل به لا يجوز المصير
الى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك اى لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب
وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال
الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس في
الحرب والقتلة اصل نستحبه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل
بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضي
من القرون واعمال الرأى بالنفكر في احوالهم ومآلهم من المثالات اى العقوبات والكرامات
واجب وذلك من باب الدين ففرغنا ان الرأى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع
فقالوا لا يزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة * ذلك لان ذلك اى لحوق المثالات
والكرامات * امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع
او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول
ما تلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله * قال شمس الائمة رجه الله المقصود من اعمال الرأى
في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا او مباشرة ما كان سببا لاستحقاق
الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى
يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واثان الاناث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب
ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معانى الاسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم
بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شئ * فقد كان
الوقوف على معانى الامة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة
وعلى ذلك يحتمل اى على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثالات والكرامات يحتمل ما ورد
من الامر بالاعتبار في قوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * وعلى امر الحروب يحتمل
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحتمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام
بقوله وشاورهم في الامر ومشاورة اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم
في ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما امرهم به من احكام الشرع
والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام * اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا
اتيتكم بشئ من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار)
امرنا بالاعتبار وهو برد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد
اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به في التقدير وهذا
هو القياس فانه حدو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص * وقيل الاعتبار التبيين
ومنه قوله تعالى اخبارا * ان كنتم للرؤيا تعبرون تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار
والاعتبار رد الشئ
الى نظيره والعبرة
البيان

الينا هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتين به الحكم فى نظيره كذاذ كر شمس الائمة
فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما والى المعنيين
بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر والقياس
مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان حكمه ايضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا
* وذكربعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجازة عن الشئ الى غيره مشتق من
العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يبر عليه والمبر السفينة او القنطرة التى
يعبر بها والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرويا وعبرها جاوزها الى ما يلزمها
فتبث بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجازة الى الغير وذلك متحقق
فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * فان قيل
لانسان ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجازة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتبادره الى الفهم من
اطلاق اللفظ * ولحجة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يتفكر فى امر الآخرة ولا متعظ
بان يقال هو غير معتبر * ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى
المؤمنين فانه انما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركا كقول القائل يخربون
بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسو الدرّة على البر * ولئن سلمنا دلالة على القياس فحمله على
القياس فى الامور العقلية دون الشرعية او على ما كانت عنه منصوصا عليه بالعدم امكان حله
على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم
الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متنافان فاجراء
اللفظ على عمومته يؤدى الى الامر بالمتنافيين وهو محال * ولئن سلمنا امكان حله على العموم فقد
خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمقصود عليه ومالم ينصب عليه امارة على الحكم والاقيسة
المتعارضة فلم يبق حجة او صارظيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه * قلنا حقيقة
الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فاتعظ
فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ
على نفسه تمتنع * ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاظ متحقق ان المتعظ بغيره مستقل
من العلم بمجال ذلك الغير الى العلم بمجال نفسه * فاما تبادل الفهم الى الاتعاظ دون غيره فمنوع
بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال
نفيا للاشتراك والمجاز * فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعظ فبالنظر الى اخلاله
باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا اخل به قبل هو غير معتبر بمجازا
كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح * واما ركا كة
مالو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسو الدرّة على البر فمسئلة لانه لا مناسبة
بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأ موره فى الآية مطلق الاعتبار
الذى يكون القياس النسرى احد جزئياته وذلك ليس بركيك * مثاله لو سئل واحد عن
مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم
لرؤيا تعبرون اى
تبينون والقياس
مثله سواء فان قيل انما
يصح الاعتبار بامر
ثابت بالنص دون
الرأى وهو ان يدكر
سبب هلاك قوم او
نجاتهم وكذلك عندى
ههنا اذ اذكرت العلة
نصا مثل قول النبي
فى الهرة انها من
الطوافات والجواب
مأين ان شاء الله وقال
الله تعالى ان فى ذلك
لايات لقوم يتفكرون
ويعقلون ونحو ذلك

كألو سئلوا عن اكل او شرب في صوم رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع فعلية الكفارة * ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم لزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخربون بيوتهم بأيديهم وايدى المؤمنين فلا تحكوا بهذا الحكم في حق غيرهم الابنص واراد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر * الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا المنع منه * وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول ما لم يوجد فيه امانة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظير له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظرير ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذالم تدخل تحتهم يصح تخصيصها منه ففي النص على عومه موجبا لليقين كما كان * على انا ان سلما انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن واتم انكرتموه اصلا * والجواب مانين اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره قوله (ولكم في القصاص حيوة) فالقصاص افناء وتقويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة في هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كذا ذكر في الكتاب * اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار شرعه فلان المقاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه * وصدده اى منعه ذلك التأمل من مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل * فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيته حيوة لهما اى القاصد القتل والمقصود قتله * بقاء عليها اى بقاءهما الحيوة * وفي بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما عليهما * ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى * ومن احياءها فكانت احياء الناس جميعا * وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القاتل خوفا على نفسه منهم فيصدق قتلهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء اذ الة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء لهم معنى * وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء * ولان القاتل اذا قتل محي اثر القتل في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياءه بدفع سبب العذاب عنه * وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة * وتكبير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قائله فتفور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فنشرع القصاص انقطع الفتنة وانقطع التقاتل فكانت فيه حيوة * عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان بار تداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب التكبير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم
في القصاص حيوة
وهو افناء وامانة
في الظاهر لكنه
حيوة من طريق المعنى
بشرعه واستيفائه اما
الاول فان من تأمل
في شرع القصاص
صدده ذلك عن مباشرة
سببه فيبقى حيا ويسلم
المقصود بالقتل عنه
فيبقى حيا فيصير حيوة
لهما اى بقاء عليهما واما
في استيفائه فلان من
قتل رجلا صار جريا
على اوليائه وصاروا
كذلك عليه فلا يسلم
لهم حيوة الا ان يقتل
القاتل فيسلم به حيوة
اولياء القاتل الاول
والعشائر فصاروا
احياء معنى وهذا
لا يعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله عز ذكروه * وتجدنهم احرص الناس على حيوة فان
الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهى الحيوة في المستقبل
اذالحرص لا يكون على حيوة الماضية والراهبة حسن التنكير * ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع
عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه
خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون في حق البعض ولما دخل
الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل
* يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس * حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح
التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اى كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال
الرأى فعرفنا ان استعمال الرأى لاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضى الامام في التقويم
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حساوانما الحيوة في الاعتبار عن قتل
فقتل ليزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم انما لانكر
استعمال الرأى لئلا هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشاراته وذلك
لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لانيات الحكم الشرعى في محل غير منصوص عليه
ولادلالة للاية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب
كما سيجى بانه قوله (واما السنة فاكثر من ان يحصى) واحتج بمثبتوا القياس ايضا
بما ثبت بالتواتر المعنوى عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى
ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضى الله عنه فانه لما قال
اجتهد برأى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم ينكر عليه في قوله
اجتهد برأى بل مدح وجد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص
وامره با موسى رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال عمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا
اقضى فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة
* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبره معاذ فانه خبر
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وخبر غريب فيما يرم به البلوى فلا يكون حجة
عند اصحاب ابى حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منع دعوى سقوط الاحتجاج فقال هذا نص
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح
الاحتجاج به * قال الفزالى رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا
وانكارا وما كان كذلك لا يقدر فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقول
عليه السلام لا وصية لوارث * ولا نسك المرأة على عمتها ولا توارث اهل مليون شتى * وغير
ذلك مما عملت به الامة كافة * وذ كر غيره ان منبى القياس ابدأ كما وتتمسكون به في اثبات

واما السنة فاكثر من
ان يحصى من ذلك
ماروى عن النبي صلى
الله عليه وسلم حين بعث
معاذا الى اليمن قال بم
تقضى قال بما في
كتاب الله قال فان
لم تجد في كتاب الله
قال اقض بما قضى به
رسول الله قال فان لم
تجد فيما قضى به رسول
الله قال اجتهد برأى
قال الحمد لله الذى
وفق رسول رسوله
وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك انقضا منهم على قوله * فان قيل * ان سلما صحته لانسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية * او على التمسك بالبرائة * او على القياس الذي علمته منصوص عليها او موحى اليها * او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذلك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكمال لا يكون الا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس * قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم يجد يقتضى انقضاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل يمنع وكذا لا يجوز حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد * ولا على ما كانت علمته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علمته لم يكن ذلك وافيا بمرقعة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة * ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قديكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط * ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقد روينا عن حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الجمعية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا ايمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا خبرت به اني اقبل واما صائم نبيها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص اذا جف فقبل نعم فقال فلاذن * وقوله عليه السلام في محرم وقضيت به باقية لانحمرها رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يعث يوم القيمة مليبا * وقوله عليه السلام في شهداء احد زهملوهم بكمومهم ودمائهم فانهم يحسرون يوم القيمة واوداجهم تشجت دما * وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ * فانه لا يدري اين باتت يده وقوله عليه السلام في الصيد فان وقع في الماء فلا يأكل لعل الماء اعان على قتله * الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معاها فنزل جلتها، نزلة التواتر وان كانت آحادا * فان قيل لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من النصيب على العلة جواز الحاق غير المنصوص به كما وقال الرجل اعتمقت غائما لسواده

وقد روينا ما هو
قياس بنفسه من النبي
عليه السلام

لم يعتق جميع عبده السود وكذا لو تملك بمؤثر بان قال اعتقت فانما لحسن خلقه لم يلزم
عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعليل بيان
كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلولا لم يجز الحاق غير المصوص بالمصوص عدد
اشراكها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخلافاً لذكره عن
الفائدة بخلاف قوله اعتقت عاماً لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق
فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالاعاظ دون
الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق
ولو نوى عتقا او طلاقاً من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء * فاما احكام الشرع ويثبت
بكل ما دل على رضا الشارع و ارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظاً * يوضحه ان احدا
لرباع مال الناجر بمحض منه بضعف ثم مد وظهر اثر الفرح عليه لم يفد البيع الا بتلفظه بالاجازة
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوتها على رضاها ويثبت
الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر عول عليه
اكبر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضوا الله عنهم عملوا بالقياس
وشاع وراع ذلك فيما بينهم من غير ردوا انكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسألة الجد والاختوة
ومسألة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس
* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على
ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأى حيث قال الاترصون لامر دنياكم بمن
رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يرتب عليه احكام
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضي الله عنه جعل
امر الخلافة شورى بين ستة نفر اتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبدالرحمن
بعدما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل برأى ابي بكر وعمر فقال
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأى وعرض على عثمان رضي الله عنه هدا الشرط
فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملاً بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين
* وشاوروا في حد شارب الحجر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر و اذا سكر هذى
واذا هذى افتري فحده حد المفتري ناس حد الشارب على حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا
عليه * ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبدالرحمن بن سهل رجل من
الانصار وقد شهد بدر القدورنت امرأة لو كانت هي الميتة لم ير بها وتركت امرأة لو كانت هي
الميتة ورنها فرجع ابو بكر الى التسريك بينهما في السادس * وروى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
في الكلاله اقول وبها رأى * وعن عمر رضي الله عنه افضى في الجد برأى * ولما سمع في الجين الحديث
قال كدنا ان نقضى فيه برأىنا * وقضى عثمان بتوريت المبتوتة بالرأى * وعن علي رضي الله
عنه اجتمع رأى ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارتقهن * وقال

وعمل اصحاب النبي
عليه السلام في هذا
الباب ومناظرتهم
ومشاورة في هذا
الباب اشهر من ان
يخفى على عاقل يميز

ابن مسعود رضى الله عنه في قصة روع اقول فيها برأى وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والظائر ثم قس الامور برأىك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التعمد في الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لانس فيه وكفى باجاءهم حجة * فان قيل لانسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضى الله عنه انه قال لما سئل عن الكلالاة اى سماء تظلمنى واى ارض تغلىنى اذا قلت في كتاب الله برأى * وعن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلى رضى الله عنهما انهما قالوا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخلف اولى من ظاهره * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لثيبه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها * قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين القليلين بقدر الامكان وذكرنا الى راحة الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبريات الجد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجمع المصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم يكرها احد من الامة فاوردت ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأى كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة علي بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها قاطيع ومروية من غير ثبت وهى باعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنقيضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها * ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * ولو صححت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا * فان قيل سلنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتى ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها * قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الائمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لانسلم انه اجماع سكوتى فان جمع اهل الاجتهاد والفقهاء من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجماعا فقلنا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من الصحابة في القياس الا نصر يسير من قدمائهم كاخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفري يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم
فقد ضل عن سواء
السبيل وناهد الاسلام

ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومهم الرغبة والرغبة انقادت لهم العوام وجلا
للتنافين السكوت على التقيية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول * وقال لوان الصحابة لموا
العمل بما مروا به ولم يتكفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لا ترفع بينهم
الخلاف والتهاجر ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتجرؤوا وتأمروا وتكفوا
القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال * وبمثله طهنت
الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم
بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما بينهم من الخلاف * فقال
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان شاء الله تعالى عليهم في آيات من
القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله
ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدرح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول الرافضة الذين هم
اعداء الدين * ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربتة لان الدين وصل الينا من قبلهم
فتى طعن فيهم لم يثبت بقلمهم شئ فكان الطعن فيهم حائدا الى الاسلام في التحقيق قوله
(ومن ادعى خصوصهم) الى آخره * زعم من عجز عن نقاة القياس عن انكار استعمال الصحابة
الرأى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فرار من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز
العمل بالرأى اما بمشاهدة تم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفة بقرائن الاحوال ان
المراد من الحكم المختص بصورة معينة رماية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم *
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا
تكريمه * والدليل عليه انهم عملوا بالرأى فيما به نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم
كاروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم
ابوبكر رضى الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكت
مكالك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وحمد الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله وقد كانت
سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت
مكانه ثم استأخر بالرأى * وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله
فقال سهيل بن عمرو لوعرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه
السلام عليا رضى الله عنه ان يحول لفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه
وما كان هذا الالباء عملا بالرأى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقضاء الصلابة بتابعة
الامام بالرأى وقد كان الحكم المسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا
بالرأى في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك عملوا بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير
نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بارا ثا فثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى
* فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا
لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتباريم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم
فقد ادعى امرا لا دليل
عليه بل الناس سواء
في تكليف الاعتبار

دون خيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل * قال شمس الائمة
 وجه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من خير
 دليل * واما دعوى الخصوص بناء على شهادة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن
 الاحوال ففسادة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم * وكذا
 دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك
 الرأى في مقابلته لا بظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأى وانما عملوا بخلاف النص في بعض
 الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى
 ففي حديث الامامة على الصديق رضى الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت
 على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله
 جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم
 بين يدي رسول الله * وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله
 عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود والتأخر الى الحضور
 كان رخصة وكذلك علم على رضى الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام في مقصده الاتيم
 الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة * ثم الرخصة في الصلح
 مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام
 المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدوانهم لا يرغبون
 في الصلح لضعفهم فلهذا ابي على رضى الله عنه من ذلك * وكذلك عرف معاذ رضى الله عنه
 ان في البداية بالقائت للسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متتابعة
 رسول الله عليه السلام واقتنام ما ادركم معه فاشتغل باحراز ذلك اولاً تمسكا بالعزيمة لا مخالفة
 للنص * واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم
 الثابت بالاجماع لا يكون محالاً به على الرأى كذا ذكر الامام شمس الائمة رجه الله قوله (واما
 المعقول) فكذا استدلاله او لا بمحوم قوله تعالى فاعتبروا اعلى ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في
 عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالثلاث دون
 الرأى فقال ان سلما ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به * والحاصل ان
 الاول استدلال بعبرة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلاً
 معقولاً لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكير لا بظاهر النص وصيغته * وهذا التقدير
 الى اخره هو اجواب الموعود عن السؤال المذكور * وهو الكفر اى السبب المقول عنهم
 الكفر ليكف عنها اى يمنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء
 يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل نعتبر
 احوالنا باحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ
 بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكمه هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان
 الاعتبار واجب بنص
 القرآن وهو النظر
 والتأمل فيما اصاب من
 قبلنا من المثلاث
 باسباب نقلت عنهم
 لتكف عنها احترازا
 عن مثله من الجزاء
 وكذلك التأمل في
 حقائق اللغة لاستعارة
 غيرها لها سايق
 والقياس نظيره بعينه
 لان الشرع شرع
 احكاما بمعاني اشار
 اليها كما اتزل مثلثات
 باسباب قصها ردعانا
 الى التأمل ثم الاعتبار

حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضوعين يكون تنصيحا على الامر به في الموضوع الآخر دلالة * واللام في ليكيف متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل اي كما ان التأمل في احوال من قبلنا واجب لنعبر احوالنا باحوالهم * التأمل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ * لاستعارة غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع * اليها اي لتلك الحقايق والمعاني * سايع اي جاز كما التأمل في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل سايع بلاخلاف فكذا التأمل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا * ولوقيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سايع لكان موافقا لما ذكر شمس الأئمة وغيره وهو ان التأمل في معنى الثابت باشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة * ثم التأمل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لانعرف المؤثر الا بالسمع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما بالسمع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب * وقال القاضي الامام ايضا انا احيننا بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناوله النص لغة كما احياهو ونحن معه حقايق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الاصل ولم يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا * والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقة ثق اللغة * ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدماء الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (وبين ذلك) اي بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بنى الضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * وذلك انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له مقصوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فخالقوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان احاه من الرضاة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستقبلوا عشرة ايام فسد المنافقون اليهم لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وان خرجتم لخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الاجلاء على ان يحمل كل ثلاثة ابيات على بعير ماشاؤا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريجا الاهل

وبين ذلك في الاصل في قول الله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الخشر فالخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه

بينت منهم ال ابي الحقيق والحي بن اخطب فانهم لحقوا بخير ولحقت طائفة بالحيرة *
واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحقوت وفي جثته لوقت
كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر * معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم
الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من
جزيرة العرب الى الشام * او هذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خير
الى الشام واليه اشير في الكتاب * وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون
بالشام * ما ظنتم ان يخرجوا الشدة باسمهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم
* وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله * فاتيم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا
لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون
عليهم * وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رئيسهم غرة على يد اخيه * والرعب الخوف الذي
يرعب الصدر اي يلاءه * وقذف ابائه وركره * يخربون بيوتهم التخريب الاخراب
والافساد بالقبض والهدم وقيل التخريب الهدم والخراب تركه لاساكن فيه والانتقال عنه
كانوا يخربون بوطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبق لهم
بالمدينة دار ولا منهم ديار * والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة يسدوا
افواه الازقة وان لا يتحسروا بعد جلائهم على بقائهم اسماكن للمسلمين وان يلقوا معهم ما كان
في ابينتهم من الخشب والساج المبيح واما المؤمنون فداعبهم ازالة تحصنهم وتمتعهم وان يتسع
لهم مجال الحرب * ومعنى تخريبهم لها يدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب
فيه فكأنهم امرتهم به وكفؤهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوى العقول
ولا تفعلوا فعل بنى الضير فترك بكم منازل بهم هذا تفسير الآية * وبين الشيخ طريق
التأمل فيها للاعتبار فقال فالخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عدل القتل في قوله
تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل او اشد منه اختار بنو اسرائيل
القتل على الجلاء * والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الخراج الذى هو بمنزلة القتل لانه
يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الخراج ايضا * واول الحشر دلالة على تكرار هذه
العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر كلبينا * اصابة النصره جزاء التوكل
وقطع الحيل لانهم لما يظنوا خروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم . بنقطعة
عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصره والجماح * وان المقت اى السخط والبغض يقال . مقتنه
اى ابغضه * والخذلان اى ترك العون والنصره جزاء النظر الى القوة والاختار بالشوكة
اى شدة اللبس وحدة السلاح فانهم لانظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله
جوزوا بذلك * ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص
* للعمل به اى للعمل بما وضع لنا من المعنى فيما لانص فيه فمقيس احوالنا باحوالهم فمحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل منازل بهم * فكذلك فى مسئلتنا هذه اى كما وجب لسا

واول الحشر دلالة
على تكرار هذه
العقوبة وقوله تعالى
ما ظنتم ان يخرجوا
دليل على ان اصابة
النصره جزاء التوكل
وقطع الحيل وان
المقت والخذلان جزاء
النظر الى القوة
والاختار بالشوكة
الى ما لا يحصى من
معانى النص ثم دعانا
الى الاعتبار بالتأمل
فى معانى النص للعمل
به فيما لا نص فيه
وكذلك فى مسئلتنا
هذه

ومثال ذلك في مسألة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال ﴿ ٢٨٦ ﴾ الخنطة بالخنطة اي يبعو الخنطة بالخنطة

لان الباء كلمة الصاق
فدل على اضممار فعل
مثل قولك بسم الله
فدل عليه قوله لا
تبعو الطعام بالطعام
الاسواء بسواء ودل
عليه حديث عبادة
بن الصامت ان النبي
عليه السلام قال لا
تبعوا الذهب بالذهب
والورق بالورق
الاسواء بالسواء
والخنطة بالخنطة
الاسواء بسواء عينا
بعين فمن زاد او
استزاد فقد اربى
والخنطة اسم علم لكيل
معلوم وقد قوبل
بجنسه وقوله مثلا
بمثل حال للمسبق
والاحوال شروط
اي يبعوا بهذا الوصف
والامر للايجاب
يكون والبيع مباح
فلا بد من صرف الامر
الى الحال التي هي
شروط والمراد بالمثل
القدر لما روى في
حديث آخر كيلا بكيل
ثبت بصيغة الكلام
وقوله والفضل اسم
لكل زيادة وقوله ربا
اسم لزيادة هي حرام

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لانص فيه يجب التأمل في سائر النصوص
لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لانص
فيه قوله (وبيان ذلك) اي بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناسط الحكم
باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك اي ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الخنطة بالخنطة الحديث * روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من
اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في
المعاوضات فيضمر فعل ياسمها فكان معنى رواية الرفع بيع الخنطة بالخنطة مثل يمثل بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختارة الشيخ ههنا
يعو الخنطة بالخنطة مثلا يمثل مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمر فيه الفعل الذي
جعلت التسمية مبدأ له * ودل عليه اي على ان المضمرة ما ذكرنا هذان الحديثان والخنطة
اسم علم المكيل اي اسم موضوع غير معنوي لوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد
تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكيل اصلا لا يخرج عن كونه مكبلا وقد قوبل هذا المسمى بجنسه
بقوله الخنطة بالخنطة * وقوله مثلا يمثل حال للمسبق وهو الخنطة ويكون حالا عن المفعول
والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة بالثروط الاترى انه لو قال انت طالق
راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل *
ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التي هي شرط الجواز
وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الخنطة بالخنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها
ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط الممثلة
وهذا لان الشيء قد يصير مشروطا بشروط يعترض مرافاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن
في ذاته فرضا كالسكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لان عقاده وان لم يكن
بفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة
واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة * والمراد بالمثل المذكور
في هذا الحديث الممثلة في القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان
محمد ارحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكركم كما قوله مثلا يمثل كيلا
بكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به الممثلة قدر الاوصاف وكلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم يفسر بعضه بعضا * ثبت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو اضممار
البيع وايجاب الممثلة وكون الممثلة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في
معناها * والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار
القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفين من احد الجانبين او من غير جنسها كزيادة
درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والآخر نسيئة * وقوله ربا اسم لزيادة وهي
حرام بالاص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

(الزراعة)

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام* وهو اى الفضل الذى هو ربوا
 فضل مال لا يقابله عوض فى مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق
 فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا
 للعقد فيكون كالربوا عيدا بجمارية وشرطان يسلم اليه مع العبد ثوبا ويعمل المشتري للبائع
 عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض فى عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو
 كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان
 عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف
 مقتضاء عرفنا ان الحرمة باعتبار اخلو عن العوض فى عقد المعاوضة * فان قيل ينبغي ان
 يكون الربح حراما لانه فضل حال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربوا وليس
 الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعدين وثوب
 بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا فى عقد المريض وبيع الاب
 والوصى * قلنا لان سلم انه فضل خال عن العوض اذا وكان كذلك لكان اشتراطه مفسدا
 للعقد لكونه مغيرا لمقتضاء لكن الربح زيادة تظهر عند الباع لا عند الشراء فان من اشترى
 ما يساوى درهما بعشرة جعل ذلك فى حقه متقوما بعشرة لرغبته فى شراؤه بعشرة ولها اثر
 فى اثبات زيادة المالية والتقوم فان تعير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه مفعة ومصلحة
 تساوى بعشرة فكان فى حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار ان فى السوق
 قيمتها عشرة * وكذا لو باع ما يساوى عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما فى حق المتعاقدين
 لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل فضل عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند اهل السوق
 يساوى بعشرة ظهر الربح عند الباع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية
 الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالى عن العوض * وكذا فى تصرف
 المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالية برغبة المشتري انما تصح اذا كان ذلك تصرفا
 فى حالص ملكه وتصرف الاب والوصى فى مال الصغير واليتيم وتصرف المريض فى مال تعلق
 به حق الغير لا فى حالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبته لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر
 الفضل فى تصرفاتهم ايضا* والمراد بالفضل الفضل على القدر اى القدر الشرعى وهو
 الكيل لامطلق الفضل لان فضل احد الشئيين على الاخر يستلزم مساواة بهما بوجه على
 تقدير عدم الفضل ليكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان
 فى العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة فى شئ من العلم واما تاز احدهما بزيادة فيه وهما ذكرت
 المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة فى القدر بالنص وهو ما روينا من قوله
 عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل
 مبني عليه فى الذكركيلا لوقيل زيد بقيقه وعروقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل
 الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر* بوضوحه ان الدين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا
 يقابله عوض فى
 معاوضة مال بمال
 والمراد بالفضل
 الفضل على القدر
 لان الفضل لا يتصور
 الا بناء على المماثلة
 ليكون فضلا عليها
 والمراد بالمماثلة القدر
 بالنص فكذلك الفضل
 عليها لا محالة

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمه بناء على قوت حكم الامر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو دواع الى هذا الحكم بما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المثلثة عند البيع بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية وان تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المماثلة بما القدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معنى

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل * وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لاحالة اشتراط الكيل في الفضل يعنى كما ان المراد بالمماثلة هو المماثلة في الكيل لاطلاق المماثلة فكذلك الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكبلا لان السابق مثل بمثل * والمراد منه القدر اى الكيل والفضل وهو مدفوع بان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيبلا * وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبى عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص في غيره واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجرى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الخنطة بلا امة اسماء منها لا يجوز ومعلوم ان المن الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الخنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجاع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر) يعنى ثبت بالتقرير الذى ذكرنا ان الحكم الاصلى في هذا النص وجوب التسوية بين البديلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد * ثم الحرمه اى ثبوت الحرمه بناء على قوت حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل اى بيعوا الخنطة * واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كى لا فم يكن ما لا يجرى فيه الكيل محل للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تبنى الحرمه عليه وهو قوت التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الخنفة بالخفتين والنفاحة بالنفاحتين * عند البيع بجنسها اى عند بيع الخنطة بجنسها وبيع هذه الاموال المذكورة في النص بجنسها * واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس * قال الامام البرغرى في طريقته * ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احتراز عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل علما فقلنا اما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية مالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البديلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا باقعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الوسطة لان الحكم يضاف الى حلة العلة على ما عرف في مسئلة شراء القريب وصارت حرمه الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيها عن ضده فاجاب التسوية كى لا بكيلى يكون تحريما للفضل على الكيل * فالكيل ونعنى به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في التمثالين وعلما على ثبوت الحرمه في المتفاضلين كالسكاح جعل علما للحل في حق الزوج وللحرمه في حق غيره * بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من اللبذ صورة كما ان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من الثوب

صورة ومعنى قوله (وسقطت قيمة الجودة) جواب عما يقال لانسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بماذ كرم فانه قد بقي تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدر او جنسافان المسالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنتقص بالرداءة واذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والخياب * فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تيره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو وجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصاعلي سقوط قيمة الجودة * وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لا يمكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تحكيها العقد الا لاعتراض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا * ولما عرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فتمنعته في ذاته لافي اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين * بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالخياب ونحوها لان الانتفاع بها يتم مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة * ولا يلزم عليها اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديئة فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثالث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لحاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلو سا جيدة راحة بفلوس رديئة راحة * لانقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امرؤا بالتصرف على الوجه الاظنر والمقابلة بالجنس طريق لاسقاط قيمة الجودة وايس فيه نظر فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف بالفاع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قوبل الجيد بالردي وله ان لا يرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله (ولما صارت) اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس * وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكبل احتراز عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقيق التسوية * لاعلة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها وعدم لا يصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لا يصلح اثر لعدم ونسبة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر لعدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزاً جيداً بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فتمنعته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لاعلة لان عدم لا يصلح علة

تقوم الجودة فيجعل سقوط التقوم شرط الالة * صارت المماثلة جواب لما * ثابتة بهذين الوصفين
اي القدر والجنس * بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمماثلين والثانية
بصار اي صار ساثر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البديلين بالكيل والجنس * فصار
شرط شيء منها اي من الاعيان * في البيع اي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان
كل واحد حرام خال عن العوض * او باعتبار ان كل واحد مقوت للمماثلة الواجبة بالامر *
فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بيضة ببضتين حيث يجوز وان جعلت
هذه الاموال امثالا متساوية المالمية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات
بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عدا مع
التفاوت * قلنا لانسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المالم قطعاً بخلاف الكيل لانه يوجب
المساواة قدرا على وجه لا يبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد
التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا كما في الفلوس الرابحة فانها لما صارت امثالا
متساوية قطعا على وجه لا يجري فيها المماثلة لم يحز بيع فلس بفلسين * وانما جعلت امثالا
في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الانلاف قد تحقق والخروج عن
العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلولا تحمل هذه التفاوت لوقعنا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة * والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فهو هل فيه الاترى
ان السلم يصح في الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا في الطريقة البرغرية
فهذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس * معنى معقول اي مفهوم من هذا
النص فان قوله عليه السلام الخطة بالحطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا
بمثل يشير الى القدر * ليس بابت بالرأى يعني ابتداء بل هو مستنبط من النص * فلم يبق
من بعد اي من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس
الا الاعتبار * وهو اي الاعتبار اي طريقة كذا * مثل حكم النص بالتفاوت اي مثل حكم
النص في الاشياء المنصوص عليها من الحطة والشعير وغيرهما * فلزمنا اثباته اي اثبات الفضل
الخالى عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة
اي في الامثلة * او هذا المثل الذي في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهي المثلات
والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات
نصوص المثلات لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق
اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية
الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من اقامة
الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا
من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اي بنفسها
ونظما * وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

صارت المماثلة ثابتة
بهذين الوصفين
وصار ساثر الاعيان
فضلا على هذين المتما
ثلين بالكيل والجنس
بواسطة المماثلة فصار
شرط شيء منها في البيع
بمنزلة شرط الخمر
ففسده البيع فهذا
ايضا معقول من هذا
النص ليس بثابت
بالرأى فلم يبق من بعد
الا الاعتبار وهو انما
وجدنا الارز والخص
والدخن وساثر
المكيلات والموزونات
امثالا متساوية فكان
الفضل على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار
وهو كما ذكرنا من
الامثلة ما بينها وبين
هذه الجملة افتراق
وحصل بما قلنا اثبات
الاحكام بظواهرها
نصديقا واثبات
معانيها طمانينة

المعنى الذى هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارنى كيف تحى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي * وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه * وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيمه لقبول الحق * والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة تورا وشرحا للصدر فقال اقرن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالعباية ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالدور الذى جعله الله في قلب كل مسلم فالنوع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجب ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى * لعله الذين يستنبطونه منهم * فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد تخطئ ويصيب عندكم * قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجد يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر * ويثبت به اى باثبات المعاني * تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات * وفي ذلك اى وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه * ولزنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة للنصوص بظواهرها * ومعانيها اى بمعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التى تعلقت بها احكام النصوص وهى المعاني الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما ياسبها من النصوص * جمعاى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا * وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفضى اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان في المنع عن القياس محافظة للنصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ * وما للخصم وهم نفاة القياس الا التمسك

وشرحا للصدر
وثبت به تعميم احكام
النصوص وفي ذلك
تعظيم حدودها ولزنا
بهذا الاصل محافظة
النصوص بظواهرها
ومعانيها ومحافظة
ما تضمنته من المعاني
التي تعلقت بها احكامها
جمعا بين الاصول
والفروع معاً وهو
الحق وماذا بعد الحق
الا الضلال وما للخصم
الا التمسك بالجهل
وصار تعليق الحكم
بمعنى من المعاني ثابتا
بجحجة فيها ضرب شبهة
وفي التعيين احتمال
وجائز وضع الاسباب
للمعمل على هذا الوجه

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما له الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضه بمنزلة تناول الميتة * ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة * وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه والوجه شىء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بجملة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما له الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضه بمنزلة تناول الميتة * ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة * وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه والوجه شىء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بجملة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما له الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضه بمنزلة تناول الميتة * ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة * وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه والوجه شىء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بجملة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بجملة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم بجامعا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتركاها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلّة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعمل بعلل مختلفة * فان قال الخصم ان غرضي بما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلم انما حرم ذلك خوفاً من الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسنة فيحرم النظر اليه وكان ذلك من اقوى ما نذكره من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع بطلانه فقد صح قولى ان وضعه يمنع من القياس * فجيء بان نفي الشرع حكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة في الشتاء على المطر ولا يقض كونه امارة وجود غيم رطب في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها مختلفة عنها احكامها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

(فصل في تعليل الاصول)

لما بين في اول الباب ان الاصول وهى النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك * فقالوا واختلفوا يعنى القائلين بالقياس في هذه الاصول وهى النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة * او الاصول الثلاثة وهى الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر * فقال بعضهم اى بعض القايسين * هى غير شاهدة اى غير معلولة في الاصل * الا بدليل اى الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليقه ويصح الازام به على الخصم * واستردل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التى هى المصدر لازم والعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا * واجيب عنه بانه قد جاء حل فهو معلول اى ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذى تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض * وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن التعليق به ويصلح لاضافة الحكم اليه * الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليق ببعض الاوصاف فحينئذ يمنع التعليق بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع * وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هى معلولة اى الاصل فيها التعليق ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف * يعنى لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليق لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذى تعلق الحكم به * وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله لانه لما جوز التعليق بعلّة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

(فصل في تعليل)

(الاصول)

قال الشيخ الامام

واختلفوا في هذه

الاصول فقال بعضهم

هى غير شاهدة اى

غير معلولة الا بدليل

وقال بعضهم هى

معلولة بكل وصف

يمكن الاجماع وقال

بعضهم هى معلولة

لكن لا بد من دليل

يميز وهذا اشبه

بمذهب الشافعى

رحمه الله والقول

الرابع قولنا انا

نقول هى معلولة

شاهدة

* ولانه لما جعل الاستحباب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم يتنجح الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل في النصوص التعليل * وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصابا استدلالا بمسائله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا * والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة اي الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد * الابتناع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات * ولا بد في ذلك اي في جواز التعليل من دلالة التمييز اي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف * ولا بد قبل ذلك اي قبل السروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر * من اقامة الدليل على انه اي النص الذي تريد استخراج العلة منه للحال * شاهد اي معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لالزام * وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام والشيوخ ذكروه مذهبنا لاصحابنا على الاطلاق * واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اي الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية * ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من حالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتى علة بوصف مؤثر ووجد فيه ماهو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المريسي وابوالحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان يعقد الاجماع على كون حكم الاصل معلولا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البستي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معلولا ودليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معلولة ولا على جواز القياس عليها ولم يكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه مما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللمعة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اقتص به الفقهاء دون اهل اللغة والتعليل بتغيير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام * الحطة بالحطة مثل بثل والفضل ربوا حرمه فضل الحطة على الحطة في البيع والتعليل يصير حكمه بيع المكيل

الابتناع ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالجواز من الحقيقة

بالمكيل في الجنس سواء كان حطة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع وتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تفسيراً للحكم النص وتركاً للحقيقة الى المجاز بل ابدالاً للمجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل * وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم * والضمير في فلا يترك راجع الى النص * ثم استوضح هذا بذليل آخر فقال الاتري ان الاوصاف متعارضة بمعنى يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطم في حديث الربوا يقتضي حرمة بيع التفاحه بالتفاحتين واباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجلس * والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصداً للحكم على الص * او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لاقتضائه الى اثنائهم فان اتعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجب التعليل كما قلنا * او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والويرة والحديد وغيرها والتعليل بالطم والسمية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تدعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلاً وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضاً لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به محتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة ادا للحجة لا تبنت بالاحتمال والشك * فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرحم بعض الاوصاف فيحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان ترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي استعمل عليها النص فالتعليل ببعض تخصيصه فلا يثبت الا بدليل * وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علته بنص او اجاع قوله (واحتج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن * بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلاً في كل نص لارتك الدلائل لم تفصل بين نص ونص * ولما صار التعليل اصلاً ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسهاد باب القياس ولا بواحد منها للجهاة وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحاً للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل
الاتري ان الاوصاف
متعارضة والتعليل
بالكل غير ممكن وبكل
وصف محتمل وكان
الوقف اصلاً واحتج
اهل المقالة الثانية بان
الشرع لما جعل القياس
حجة ولا بصير حجة الا
بان يجعل اوصاف
النص علة وشهادة
صارت الاوصاف
كلها صالحة فصالح

بكل وصف اصلا* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف* الابتناع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجاما مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لان ترك الابتناع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجاع او يظهر فسق الراوى* فكذلك هذاى فنزل رواية الحديث لتعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهور بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لما لم يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلاى فى الشرع* صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا يطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا لقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعى وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول

بكل وصف اصلا* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف* الابتناع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجاما مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لان ترك الابتناع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجاع او يظهر فسق الراوى* فكذلك هذاى فنزل رواية الحديث لتعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهور بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لما لم يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلاى فى الشرع* صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا يطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا لقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعى وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول

بين ان شاء ﴿ ٢٩٧ ﴾ الله تعالى لكذا يحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل

يحتاج الى دليل لا يميز * وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا ليكن القياس اذ لا قياس الا بكون النص معلولا واللكان ثبت بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل * وذكروا شمس الائمة ربه الله ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لا اختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احدا لا ووصف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله (وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط) يعني هذا الذي ذكرناه والمختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم ان ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا التأثير على مانين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل * لكنا نحتاج قبل ذلك اي قبل بيان التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل * على كون الاصل اي النص الذي يريد تعليقه * شاهدا اي معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يعمد حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليقه بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لالزام * لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للمتمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير * على مثال استحباب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لاملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستحباب نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سبيلا للاستحقاق حتى لومات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت * وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرد شهادته باحتمال كونه عبدا اذا الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حرته لم يصر حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله (ولا يلزم) جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل * وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني * كان التعليل في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس * وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغيره * وهو اخذ الصفي من الغنمية وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص * ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

شاهدا للحال لا نافذ
وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول
فاحتمل هذا ان يكون
من تلك الجملة لكن
هذا الاصل لم يسقط
بالاحتمال ولم يبق حجة
على غيره وهو الفرع
بالاحتمال ايضا على
مثال استحباب الحال
ولا يلزم عليه ان
الاقتداء بالنبي عليه
السلام واجب مع
قيام الاختصاص في
بعض الامور لان
الاقتداء بالنبي عليه
السلام انما صار واجبا
لكونه رسولا واماما
وهذا الاشبهة فيه فلم
يسقط العمل بما دخل
من الاحتمال في نفس
العمل فاما ما فان
النص نوعان معلول
وغير معلول فيصير
الاحتمال واقعا في
نفس الحجة ولان
الشرع ابتلانا بالوقف
مرة وبالاستنباط
اخرى كل ذلك اصل
فلما اعتدلا لم يستقيم
الاكتفاء باحد الاصيلين
فاما الرسول عليه
السلام فانما بعث للاقتداء

السلام فانما بعث للاقتداء (كشف) (٣٨) (ثالث) لامعارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

معللا ما لم يمنع عنه مانع * فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما ما صادقا
 بقوله تعالى * واتبعوا لعلمكم تهتدون * وليس في كونه رسولا واما ما شبهة فوجب علينا الاقتداء به .
 لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخلة في نفس العمل دون العلة
 الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله
 موجبا ما لم يقم دليل التخصيص * فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس الحجمة للوجهين المذكورين
 في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للمحال ليصح العمل به بمنزلة المجعل لما كان
 الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل بين المراد منه * ومن لم يعتبر هذا الشرط من
 اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء يشغل باقامة الدليل على كون الاصل
 معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه * اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما
 ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لوجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا
 يصح الا بوصف مؤثر والاثرا كما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما ستره فكان ظهور
 الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا لا يتعلق حكمه
 بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا * وليس هذا كاستصحاب
 الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم يتبا بدليل بل بظاهر
 الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق
 وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في
 الفعل المعين * وكان النصوص نوعان معلول وغير معلول فانفعال النبي عليه السلام ايضا نوعان
 ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما تلتينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا
 بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكان من قبيل واحد * فهذا
 كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل
 من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل * قولنا
 في الذهب والفضة ان حكم الص * وهو حرمة الفضل * في ذلك اي في النصوص * معلول بعبارة
 متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول * او مخصوص
 بعبارة التسمية فلا يسمع منا الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا الص وهو
 قوله عليه السلام * الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا مثل يدا بيد * بعينه * معلول * ودلالة ذلك
 اي الدليل على ان هذا الص بعينه * معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اي حكما هو
 التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير * بقوله عليه السلام يدا يدا المراد منه التعيين
 فان اليد آلة التعيين كالا حضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا مثل * وذلك من
 باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز
 عن الربوا يعني كلال الحكمين متعلق بمعنى واحد * الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن
 الربوا يعني الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل
 قولنا في الذهب
 والفضة ان حكم النص
 في ذلك معلول فلا
 يسمع منا الاستدلال
 بالاصل وهو ان
 التعليل اصل في
 النصوص بل لا بد
 من اقامة الدلالة على
 ان هذا النص بعينه
 معلول ودلالة ذلك
 ان هذا النص تضمن
 حكم التعيين بقوله يدا
 يد وذلك من باب
 الربوا ايضا الا ترى
 ان تعيين احد البدلين
 شرط جواز كل بيع
 احتراز عن الدين

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام * اتما الربوا في النسيئة * وتعيين الاخرى وجوب تعيين البديل الآخر فيما نحن بصدده وهو الصنف لطلب المساواة بين البديلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتعاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدا بيدو المساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد * وقوله طلب التسوية متعلق بواجب * وقوله احتراز متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر * واتما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء الزكاة العين من الدين ولم يحث في قوله ان كان له مال فبيده حر اذا لم يكن له مال عين وله دين على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة * وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطه جميعا في بدل الصنف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك * وقلنا جميعا فبين اشترى حنطة بعينها بشعر بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان بترك التعيين في احد البديلين يعدم المساواة في اليد باليد كالوباع ذهباً بفضة وام يقبض احدهما في المجلس * واتما قال حالاً غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالاً موصوفا لا يجوز لعدم التعيين * لما قلنا من اشتراط تعيين البديلين طلباً للمساواة احترازا عن شبهة الفضل * ووجب تعيين رأس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدأ يكون ديناً ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطاً القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقاً عن دين بدين ثم لو كان شيئاً يتعين بالتعيين بدون القبض بشرط القبض ايضاً ولا يكتفي فيه بالتعيين دفعا لمرح التمييز من العوام والحاق للفرد بالاغلب * فيبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لمعنى للتعدى الوجود حكم النص في غير المصوص عليه وعدم اقتضاره عليه * واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين * ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بالتعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بالتعليل الاصل بالايجاع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعددة لان التعدى قد صح ههنا وام يكن الثمنية مانعة * واذا ثبت فيه اى ثبت للتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه * ثبت تعليقه في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب الممالة الى سائر الموزونات * لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب الممالة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب الممالة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضاً * بل ربوا الفضل انبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي بنى تعدى وجوب الممالة عليه اسرع ثبوتاً من ربوا النسيئة الذي بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب
 طلباً للاستواء بينهما
 احترازا عن شبهة
 الفضل الذي هو ربوا
 وقد قال النبي عليه
 السلام اتما الربوا في
 النسيئة وقد وجدنا هذا
 الحكم متعدياً عنه حتى

قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فحين اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا قلنا ووجب ﴿ ٣٠٠ ﴾ تعيين رأس مال السلم بالايجاع واذا ثبت

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدي بلا تعليل بالايجاع فقد صح التعدي ولم يكن التهمة مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل ائبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شهة احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسبة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة * فان قيل لان سلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لانص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بجنسه يدايد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فيبعض كيف شئتم بعد ان يكون يدايد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلفه بهذا النص وفي رأس مال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا * يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فرع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها * قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان اقياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدرح فيما ذكرنا بل مؤكدا كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله (قال الشافعي) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امر معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعللة الاسكار فيحرم قليلا وكثيرا ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر * فقال الشيخ رحمه الله لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال * ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلا وكثيرا والسكر من كل شراب * فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهواء * وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدي حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والنبي من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدي حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل * فقال ليست حرمة سائر الاشربة اي باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهم لم يثبتوا على الوصف الذي ثبت في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة * ونجاسة الخمر غليظة لا يعنى عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعنى عنها ما دون ربع الثوب * كذا لا يجوز بيع الخمر بالايجاع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابي حنيفة

بظاهر الحرمة الابحجة وكذلك هالا يصح العمل به مع الاحتمال الابحجة والله اعلم (رحمه الله)

رحه الله اليه اشير في المبسوط * لكنه اي لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه اي في سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذا النبي عليه السلام بعث مبينا للحكم لالاغفة فكان معناه ما يتخذ منهما حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا * ومثال هذا اي نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا * طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما قرر في الكتاب * متى وجد بالنص شاهدا اي معلوما مع ما ذكر الخصم من الطعن بانه معلول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

(باب شروط)

(القياس)

قال الشيخ الامام

وهي اربعة اوجه

ان لا يكون الاصل

مخصوصا بحكمه بنص

آخ

(باب شروط القياس)

قوله (ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر) اعلم انه لا بد من بيان الاصل والفرع ههنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عندا كثر العلماء من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال * وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجاع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل * وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل لار الاصل ما ابنتى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لافي المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل * ولا في النص والاجاع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا * وهذا النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما ابنتى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين * اما بالمعنى الاول فلما قلنا * واما بالمعنى الثاني فلا فتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتدر الى الحكم ولا الى دليله * ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولي لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر

اليه دون المحل الا انهم لاسموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما * واذا ثبت هذا فقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرّد كافي قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد الا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهائين وغيرهم بالقياس * والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام * من شهد خزيمة فحسبه * فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت دليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه للنص النافي في غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرّد كما قلنا * والباء في بحكمه صلة الخصوص * وفي بنص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى متفرّد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا يطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس * والباء في بنص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين * واشهدوا ذوى عدل منكم * بقوله عليه السلام * من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فقه او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله (وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس) الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى الجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لا عن سنن القياس * اى ما تلاعنه يعنى لا يكون على خلافه * وان يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه * الضمير في بعينه حائذ الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الأوين فالهما
 ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح * وان يبقى الحكم في الاصل
 اى النص الذى فى المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعنى يشترط ان لا يتغير فى الفرع
 * وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ * منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه
 يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شئ من الفاظ الاصل كالحاق سائر السباع بالخمس
 الموزيات فى اباحة قتلها للمحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور فى قوله عليه
 السلام * خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم * لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس
 فكان هذا التعليل بطلانه فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله فى الشرط الرابع * ومنها ما ذكر
 غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم تعدى من الاصل الى
 الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم فى الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان تعدى
 الحكم اذ التعدى يتحقق فى الثابت لافى المنسوخ * ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع
 عن اصل آخر وهو مذهب ابى الحسن واكثر اصحاب الشافعى خلافا للخنابلة وابى عبد الله
 البصرى من المعتزلة لان العلة الجالبة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم
 الاصل وفرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعى فى السفر جل انه
 مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضيق ذكر
 الوسط وهو اتفاح * وان لم تتحد العلة ان فسد القياس لان العلة التى بين الاصل واصله لا يوجد
 فى الفرع والعلة التى بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة ثبوت الحكم فى الاصل بدونها كقول
 بعض اصحاب الشافعى فى الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به السكاح قياسا على الرقيق
 ثم قاسوا الرقيق على الجلب عند توجه المنع بجماع فوات عرض الاستمتاع * وفى قوله الثابت
 بالنص اشارة الى هذا الشرط يعنى يشترط تعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص لالقياس
 * ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت
 حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعى الوضوء على التيمم فى
 الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى
 الوضوء * واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة فى الكتاب
 بوجود * احدها ان اشتراط الشرط الاول والثانى انما يستقيم على قول من يرى تخصيص
 العلة مثل الفاضى الامام ابى زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين
 وامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تين به ان ذلك القياس كان
 باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليتين بطلان
 ذلك القياس بورود النص على خلافه * بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد
 نص بقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد
 على خلاف القياس مع تين فساد القياس وبطلانه بوروده * وثانها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم فى
 الاصل بعد التعليل
 على ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلوه محل الص عن الحكم اذا شئ
لا يثبت في محلين في زمان واحد * وثالثها ان اشتراط تعدى حكم الص بعينه يبيح من ثبوت
القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم الص في قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثلا بمثل *
حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا تصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل
في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة * واجيب عن الاول بان المراد من كون
حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة
في الشرع في نظائره لو لم يرد الص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود الص
به مخالفا للقياس من حيث الصورة * وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم
المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على
الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام * وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى
مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل ما قل يعرف انه لما ذكر تعدى
الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى
الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغييرا مثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فان قدرنا
بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطابقة لحرمة الفضل
على الكيل في الحنطة تعدينا الى الجص والارز بعلته القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية
حكم الص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار
الذمي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا قوله (اما
الاول) اي اشتراط الشرط الاول * فلانه الضمير للشان * متى ثبت اختصاصه اي بفرد
الاصل بحكمه بالص * صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مبطلاله اي للاختصاص الثابت
بالص * وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم الص باطل * لانه اي التعليل والقياس
لا يعارض الص لدفع حكمه بوجه * واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير
معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد
هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالص اذا وردنا في الحكم لا يستقيم اثباته به
لانه يصير ناميا ومثبنا لشيء واحد في زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر في
تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه
غيره ولكنه محتاج الى تفصيل * فقول الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها
ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه * معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص
ابي بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزمية بقبول شهادته وحده * وثانيها ما شرع ابتداء
ولا يعقل معاه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتسميته معدولا عن القياس وخارجا عنه بجوز
لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل
معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علة * ومانه اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى
ثبت اختصاصه بالنص
صار التعليل مبطلا
له وذلك باطل لانه لا
يعارضه واما الثاني
فلان حاجتنا الى اثبات
الحكم بالقياس فاذا
جاء مخالفا للقياس لم
يصح اثباته به كالنص
الثاني لا يصلح للاثبات

والكفارات وجميع المحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثها القواعد المبتدأة العديمة
 الظير لا يقاس عليها غير ما عداها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع
 وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين و رخصة
 المضطر في اكل الميتة فان علم ان المسح على الخف انما تجوز لعسر الزرع ومسيس الحاجة الى استحبابه
 ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة
 وعسر الزرع وعموم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس
 عليها مشقة اخرى لان غير هذا لا يشار كما في جملة معانيها ومصالحها فان المرض لا يجوز الى قصر
 الذات وانما يجوز الى قصر الحال بالرمد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الائمة
 * وكذا باحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه
 فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق * ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى
 استثناءه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى
 في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رجه الله كما سيأتي بيانه
 في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * وتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه
 لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز
 القياس عليه قوله (واما الثالث) اي اشتراط السرط الثالث * فلان القياس اي المقايسة *
 محاذاة اي مساواة بين شيئين * فلا يتفعل الا في محله اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في
 محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحياة شرط ليصير الصدم ضربا او القطع قتل
 والمحاذاة لا تصور في شئ واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم تعد الحكم الى فرع
 بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل
 لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدى من الاصل الى فرع هو نظيره * واما
 التعليل لاقامة حكم شرعي اي لانيته يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لانغويا لان الكلام
 في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب والالعة لا
 يعرف بالتأمل في اصول الشرع * واما دليل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص
 فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تعبير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع
 من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه * وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه
 الشرط الثالث من القبول خلاف كما سقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله
 (واما الشرط الرابع) اي اشتراطه * فلما قلنا في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص
 على وجه يدفع حكم النص وبغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان
 قبله كان هذا قياسا غير الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم
 القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا
 كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان
 القياس محاذاة بين
 شيئين فلا يتفعل الا
 في محله وهو الفرع
 والاصل معا وانما
 التعليل لاقامة حكم
 شرعي وفي هذه الجملة
 خلاف واما الرابع
 فلما قلنا ان القياس لا
 يعارض النص فلا
 يتغير به حكمه

فقال المراد من التغيير ان يتغير بالتعليل ما كان وهو ما فيه لغة قبله مثل اشتراط التعليل في طعام الكفارة
 بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فإنه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى * فأطعم عشرة
 مساكين * اذا اطعم لمة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة وباشتراط التعليل
 يتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتعليل فاما بتعليل نص الرب او تعدية حكمه
 الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغيير افيه اذا الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقى
 على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اى نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة
 الشهادات اى في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره * واستشهدوا شهيدين من رجالكم
 واشهدوا ذوى عدل منكم * اثنان ذوا عدل * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * ويثبت بالنص
 قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقه من اعرابي ووافاه
 ثمنها ثم حمد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة
 بن ثابت اناشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لى
 ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا صدقت فيما أتيتنا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من
 اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من شهد له خزيمة فحسبه * كذا فى المبسوط * وروى
 ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني فى سنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي
 فاستبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع اليه صلى الله عليه وسلم المشى وابطاء الاعرابى فطفق رجال
 يعترضون الاعرابى فيسأون موته بالفرس لا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد
 بعضهم الاعرابى فى السوم على ثمن الفرس فقال لى صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا هذا
 الفرس فابتعه والابتعه فقال لى عليه السلام حين سمع من الاعرابى ذلك اوليس قد ابتعته منك
 فقال الاعرابى لا والله ما بعتك فقال لى صلى الله عليه وسلم بل ابتعته منك فطفق الناس يلودون
 بالنبي والاعرابى وهما يتراجعان وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهدانى قد بايعك فمن جاء
 من المسلمين قال للاعرابى وبل ان لى لم يكن ليقول الاحقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستم
 براجعتهما وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهدانى قد بايعتك فقال خزيمة اناشهد انك قد بايعته
 فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال تصديقك يا رسول الله فجعل النبي
 صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين * وقوله لى لكنه ثبت كرامة له اشارة
 الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعليل
 الدليل المخصص فى العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة بتبى الكرامة وهى
 توجب انقطاع شركة الغير فتعليله للاحق غيره به سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه او دونه
 يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب
 ابطال شىء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى
 ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا واثان لا يجوز ايضا على ما رآه يصير حينئذ ابطالا
 للنص بالقياس * قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما خص هذه الكرامة

مثال الاول ان الله
 تعالى شرط العدد
 فى عامة الشهادات
 وثبت بالنص قبول
 شهادة خزيمة وحده
 ولكنه ثبت كرامة له
 فلم يصح ابطاله
 بالتعليل وحل للنبي
 صلى الله عليه وسلم
 تسع نسوة اكرامه
 فلم يصح تعليله

وكذلك ثبت بالنص
ان البيع محلا لمملوكا
مقدورا وجوز
السلم في الدين
بالنص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من
اسلم منكم فليسلم في
كيف معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم
وما ثبت بهذا النص الا
مؤجلا فلم يستقيم
ابطال الخصوص
بالتعليل وقال الشافعي
رحمه الله الماصح نكاح
البي عليه السلام
بلقطة الهبة على سبيل
الخصوص بقوله
خالصة لك بطل
التعليل وقلنا بل
الاختصاص في
سلامته بغير عوض
وفي اختصاصه بان
لا تحل لاحد بعده قال
الله تعالى وازواجه
امهاتكم وقال قد علما
ما فرضنا عليهم
في ازواجهم وهذا
بما لا يعقل كرامة فلما
الاختصاص باللفظ
فلا وقد ابطنا التعليل
من حيث ثبت كرامة

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله
كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع
قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى *
وحل لو رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نسوة كراماله لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع
بقوله عن اسمه * فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * ثم خص رسول الله صلى الله عليه
وسلم باحة التسع ولا شك ان اباحة السكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله
ولهذا لا يملك العبد الاتزوج امرأتين لقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول
صلى الله عليه وسلم اكراماله * فلم يحز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه
السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نسوة غير الرسول عليه السلام
اعتبارا به فانه اسوة لامته في ما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله
وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة
الشهادات بالنص * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لخليم بن خزام * لا تبع ما ليس عندك *
اى في ملكك ونهيه عن بيع الا بقى وعن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا لمملوكا * مقدورا اى
مقدورا لتسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسله او باع العبد الا بقى او الخمر
لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقي * وجوز السلم
في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو
قوله عليه السلام * من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وما ثبت
اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار
الجواز عليها كما لو قيل من دخل دارى فليدخل عاض البصر ومن كلنى فليتكلم بالصواب كان
موجه حرمة الدخول والتكلم الابصفة غض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من
اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا
كاختصاص قبول شهادة المفرد بنخيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام * فلم يستقم ابطال
الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حال لكونه ابعد من
الفرر ولان المسلم فيه عوض دين واجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كمن المبيع لان
التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص * فان قيل * قد عديتم حكم هذا النص من الكيل
والموزون الى الثياب والعديدات المتقاربة وغيرها بالتعليل فحسب نعيه الى السلم الحال ايضا
* قلنا * لان السلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالته
فان قوله عليه السلام * في كيل معلوم ووزن معلوم * يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم
بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيضاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال
فانه ليس في معنى المؤجل على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم فرغ الشافعي رحمه الله
على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح باللفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالسكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى * خالصة لك * بعد قوله عن اسمه * وامرأة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي* والخالصة مصدر مؤكّد كوعدا لله ونظيرها العافية والكاذبة
 والخاطئة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل
 لتعدية الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ما قلت بل المراد
 اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة
 بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال فى اول الآيه انا حللناك ازواجك اللاتي يأتى آتيت
 اجورهن* اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي* فكان
 فيه بيان المنة عليه فى كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال
 فى سياق الآيه* قد علمنا ما فرضنا عليهم ازواجهم* يعنى فرضنا المهر عليهم واحلالناك بغير مهر
 وقال* لكيلا يكون عليك حرج* الام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون
 المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق فى امر النكاح والحرج انما يلحق الناس فى لزوم المهر فما
 فى العدول من لفظ الى لفظ فلا خرج خصوصا فى حق من هو افصح العرب والعجم* والمراد
 اختصاصه عليه السلام بان لا يحل منكوحه لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما حللناك من
 النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان تأذى بان يكون الغير شريكه
 فى فراشه من حيث الزمان و عليه دل على قوله تعالى* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان
 تنكحوا ازواجه من بعده ابدأ* وقوله جل جلاله* وازواجه امهاتهم* وهذا اى الاختصاص
 من الوجهين اللذين ذكرناهما مما يعقل كرامة* فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة
 لا تختص باحد بل الناس كلهم فى الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو فى قوله وفى
 اختصاصه بمعنى او* ولقظة فى اول لقظة اختصاصه فى قوله وفى اختصاصه زائدة ولوقيل
 واختصاصه بان لا يحل او قيل وفى ان لا يحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك
 ثبت للمنافع) اى وكأنت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المدومة
 حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة اى فى جميع انواعها صحيحها وفسادها* بالنص مثل
 قوله تعالى* وآتوهن اجورهن* فى حق الاظار وقوله تعالى اخبار* على ان تأجرنى ثمانى حجج*
 وقوله عليه السلام* اعطوا الاجير حقه قبل ان يحف عرقه* وقوله صلى الله عليه وسلم
 * ثلاثة انا خصصهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره* الحديث* مخالفا للقياس المعقول لما ذكرنا
 ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز
 وانه يتحقق فى الموجود دون المدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد
 ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى يقال قيمة هذا
 النوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا النوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو
 المالية ولا بد فى ذلك من المساواة فى نفس الوجود ليكن بعدها اثبات المساواة فى المعنى وبين
 العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة
 عرض لا يبقى ويقوم بالجواهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع
 حكم التقوم والمالية
 فى باب عقود الاجارة
 بالنص مخالفا للقياس
 المعقول لان التقوم
 والتمول يعتمد الوجود
 ليصلح الاحراز
 والتقوم عبارة عن
 اعتدال المعانى وبين
 العين والمنافع تفاوت
 فى نفس الوجود
 فلا يصح ابطال
 الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة * الا انه ثبت تقوُّمها بالنص في باب العقود غير معقول المعنى فيكون مختصاً به باختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والغصب لما مر غير مرة * ثم ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط الثاني لكونه معدولاً به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان تأخيراً وتباطؤاً جازاً ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اورد ههنا قوله (ومثال الثاني من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولاً به عن القياس * ان اكل الناسى اى حكم اكل الناسى للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح بوجوب ان يفسد صومه لان الشئ لا يبقى مع ما يصاده والاكل يضاد الصوم لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسياً لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسياً يضمن كما لو اتلفه ذا كرا ولو ترك ركناً من الصلوة ناسياً يفسد صلوته كما لو تركه ذا كرا فثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام الموجود وابداء المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسياً لا يجعل مؤدياً بحال * الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابي * تم على صومك قائماً اطعمك الله وسقاك * معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النص * زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى * اتموا الصيام الى الليل * يقتضى بعمومه ان يفسد صوم الناسى لان الامساك المأمور به فوات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام * الفطر مما دخل * يقتضى ذلك الا ان الناسى خص من هذين الصيغتين المشهور الذى ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعمل بعدم القصد ويلحق به الخاطى والمكروه والنائم الذى صب الماء في حلقه * فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخل في العموم ثم يخرج بالخصوص في تعليل النبي عليه السلام بقوله * فان الله اطعمك وسقاك * اسارة الى ان الناسى لم يكن داخل فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركاً للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصاً بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما نلنا * ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصاً من النص رداً لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه ان الشارع حكم ببقاء صوم الناسى كرامته مع فوات ركنته فكان الناسى مخصوصاً بهذا الحكم كخزيمة تقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياساً ولا دلالة وقد اُلحق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسياً بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولاً به عن القياس * وادا كان كذلك لم يصح التعليل اى تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك الحكم معدول به عن القياس * فيصير التعليل بالنصب اى يصير التعليل حينئذ * لضد ما وضع له اى وضع الحكم له لانه انما وضع معدولاً به عن القياس يقتصر على المحل الذى

ومثال للثاني من
الشروط ان اكل
الناسى معدول به عن
القياس وهو فوات
القربة بما يصادر كنها
هو القياس المحض
وثبت حكم النسيان
بالنص معدولاً به عن
القياس لا مخصوصاً
من النص فلم يصح
التعليل للقياس وهو
معدول عنه فيصير
التعليل حينئذ لضد
ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعُدَى ألى محل آخر يكون التعليل لضعف الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصاد او الضمير في وضع للقياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس ضد ما وضع للقياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضعف القياس له لان انتفاء الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص النافى له * فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به الخطىء والمكره وغيرهما * قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه * ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق الخطىء والمكره به لما سياتى بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب * فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى * ثم اتوا الصيام الى الليل * بعد قوله * فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا * اى اتوا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلافهما فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد * ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت * لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى * ووقموا لله قانتين واركعوا واسجدوا * فيجوز ان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يخص كل واحد بنص على حدة * ونظيرهما الاحتسال والتوضؤ فان الاحتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى * فاطهروا * جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يحز غسل اليد ببل الوجه وغسل الرجل ببل اليد * ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى خير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام * تم على صومك * من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانتهاء بعد الاكل باعتبار ان الناسى خير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمة الصوم لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء وفي قيام الركن بالكف عنهما الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى خير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا * على ما مر اى في باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اى وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفو بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا * كونه فان تسمية الله في ثم كل امرئ مسلم * وفي رواية * ذكر الله في قلب كل مسلم * معدولا به عن القياس فان القياس يأبى حله لعدم شرطه اذا تسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في ايجاد الشرط المعدوم كما وصلى بغير طهارة ناسيا او ترك حضار لشهود في النكاح ناسيا * فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في الناسى قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فبقية الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعدى الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يرددها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل * ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر * وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما في الناسى انه يحل ذبيحته وتسمية ملته واذا تعدى لم يحل كذا في الاسرار قوله (واما المستحسات) جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الطاهر اياها اذا استحسن لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس * فقال من المستحسات ما ثبت معدولا به كما قلتم * ومنها ما ثبت بدليل خفي اى نوع من القياس الا انه خفي لامعدول به عن القياس من كل وجه كما سئذينه فيجوز تعليقه وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعنى اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اى مخالفه حتى جاز تعليقه * والحاصل ان الشرع اذاورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عندامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس * وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه * وعن الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ما روى انه عليه السلام حلل سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجود القياس * او كانت الامة مجمعة على تعليقه لان الاجماع كالتص * او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر المخالف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية
على الذبيح ناسيا
يجعل عفو بالنص
معدولا عن القياس
فلا يحتمل التعليل
وكذلك حديث
الاعرابي الذي قال له
رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل انت
واطم عيالك كان
الاعرابي مخصوصا
بالنص فلم يحتمل
التعليل فاما المستحسات
فمنها ما ثبت بقياس
خفي لامعدولا واما
الاصل اذا عارضه
اصول فلا يسمى
معدولا لان التعليل
لا يقضى عددا من
الاصول ولكنه مما
يصلح للترجيح على

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما ملك على الغير كان القول قوله فيه قياس عليه الاجارة * وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والافتاتسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس ما ينافيه ماورد به الاثر لم يجر استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه * يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس * بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمخصوص عليه وبصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة * وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص * ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان شرطه انفساكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف * واحتج من جوز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجزان يستبطل منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعدما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول * غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح * ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن * فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر * وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ويعدله لانه ليس يثبت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل اللابت بخلاف ذلك القياس كالموكان في الحادثة نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع جرحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمنع اضافة الشيء الى الاصل المثبت او عكسه فكذا ههنا * يوضحه ان اثبات بالاستحسان معدول به عن القياس الطاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كقينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه * وكذا الدليل المحصص للعام اذا عقل به يجوز تعليقه وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يعم العموم من قياس يخصه فاولى ان لا يكون اقياس على العموم منعان قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم * وذكر في المحصول اذا كان الحكم في القياس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الثغنية والخفية يجوز القياس عليه مظنة ثم قال والحق ان ماورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته موصوفة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد
الرواة واما الثالث
فاعظم هذه الوجوه
ففيها واعمها نفعاً

غير معلوم * وان كانت منصوطة فالأقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علمته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظلون وطريق علمته معلوم فكل واحد منهما قد اخصت بحظ من القوة * لان التعليل لا يقتضي عدما من الاصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويهدى حكمها الى الفرع * ولكنه اى العدد من الاصول مما يصلح الترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط اصل واحد * على مثال ما قبلها اى فى آخرباب المعارضة فى عدد الروايات فان الاصل بمنزلة الراوى والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الروايات ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذلك الص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء * وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسمى واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية * قالوا ان اربابنا ان عصير العنب لا يسمى خرا قبل الشدة المطر به فاد حصلت تلك تسمى خرا واذا زلت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هى الشدة ثم رأيا الشدة حاصلة فى النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واد حصل ظن انه مسمى بالجرم وقد علمنا ان الجرم حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ * ولا به قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجعت الامعة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القواىب فكان ذلك اجابا بالتواتر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يدب شئ منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من المسميات وادام يصح التعليل لم يصح القياس البتة * قال اغر الى رجه الله ان العرب ان عرفنا توقيفها انا وضعا اسم الجرم للاسكندر المعتصر من العنب خاصة وضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا * وان عرفنا انها وضعية لكل ما يخامر العقل فاسم الجرم ثابت للنبيذ توقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل مصدر له فاعل فاد اسمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لاعن قياس وان سكتوا عن الامر بن احتمال ان يكون الجرم اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان اتكتم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لعانى ويخصصونها بالحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكيئا لجرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادمى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للاسود والاجرب لفرس اسود واجر وكاسموا الزجاج الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد
تسمية وجلة تفصيلا
من ذلك ان يكون
الحكم المعلول شرعيا
لا لغويا

المابعات قارورة اخذاء من الفرار ولا يسمون الكوز او الخوض قارورة وان قر فيه الماء فاذن كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسيما الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لمدخل للقياس فيها اصلا (فان قيل) سلنا انه لا يجوز اثبات الاسامي لغة بالقياس ولكما تثبت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء المعاني مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم يبنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا ثبت اسم الحجر للنبذ شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنا للواطئة شرعا ثم يرتب عليها الحد بالنص وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستسناط والرأى لا يعرفه الا القاييس وتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الاثمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وهما لم يوجد الاحتمال لانفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني اصلا وحصول العلم بان شيئاً من المعاني لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذ لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيداً ظن العلية * وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشترط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علل اى اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال اللفظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في العتاق لحصول زوال الملك فيه به زوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا ونقول لما جازت استعارة اللفظ العتق للطلاق جازت استعارة اللفظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه واجماع كون كل واحدة منهما منزلة للملك * كان اى التعليل باطلا لان الاستعارة باب اى نوع من اللغة لا بيان الا بالتأمل في معاني اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسمع والمجاز لا يعرف الا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عداهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو التعدية حكم الشرع ولهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا * وكذلك اى ومنه التعليل المذكور التعليل لجواز التكاح بالفاظ التملك مثل البيع والهبة * واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبد هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريقة التأمل في هو طريق الاستعارة عداهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل بشرط التملك في الطعام اى التعليل لاثبات اشتراط التملك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عداه لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي ولا مدخل لقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل اى يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

ان من علل بالرأى لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا بالتأمل في معاني اللغة فكذلك جواز التكاح بالفاظ التملك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذا التعليل بشرط التملك في الطعام في كفارة اليمين باطل عند لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما ليصح التملك بدلالة الص فاما الكسوة فاسم لما يلبس للمنافع اللباس فيبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم لزنا للواطئة واسم الحجر لسائر الاثمة واسم السارق للنباش باطل لما بينا

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما * والاطعام فعل متعد لا زمام مدغم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التملك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما صرنا به في باب الوقوف على احكام النظم * واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى لللبوس وهو الثوب والمنافع اللباس وفعل اللبس وعين اللبوس لا يصير كفارة الا بالتملك فلذلك شرط فيها التملك * فبطل التعليل من كل وجه يعنى لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا * ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوى لا مدخل للقياس في معناه * وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطء بان يقال سمي الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي الواطء هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزنا فيدخل الابطاح قوله تعالى * الزانية والزاني * الآية واسم الجمر لسائر الاشربة يعنى المسكرة بان يقال سمي الجمر خيرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خيرا التحقق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * فيجد بشرب القليل والكثير منها كالجمر * واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل * والسارق والسارقة * الآية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم السرى وهذه اسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس قوله (والثاني من هذه الجملة) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اى دون هذا الحكم وهو التعدية يعنى ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فتى خلا لتعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين * وقال الشافعى هو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقى الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه * وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة الفاصلة للثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة الفاصلة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في القدين بعلة التسمية * فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضى الامام ابي زيد واتباعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعى و ابي عبد الله البصرى من المتكلمين * وذهب جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعى وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضى الباقلانى وعبد الجبار وابي الحسين البصرى الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان * تمسكوا في ذلك بان هذا اى الرأى المستنبط

والثاني من هذه الجملة
التعدية فان حكم
التعليل التعدية عندنا
فبطل التعليل بدونه
وقال الشافعى رحمه
الله هو صحيح من غير
شرط التعدية حتى
جوز التعليل بالثنية
واحتج بان هذا لما كان
من جنس الجمع وجب
ان يتعلق به الايجاب
مثل سائر الجمع الا
يرى ان دلالة كون
الوصف علة لا
تقتضى تعدية بل
يعرف ذلك بمعنى في
الوصف ووجه
قولنا ان دليل الشرع
لا بد من ان يوجب
علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تعلق به الايجاب اى اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم تعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والماسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وعندما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الايمانم وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة الفاصرة المنصوصة عما المانع ما يخرج منه من ان يكون حجة كافية للص ولم يوجد * وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف الصحة على التعدي وهو دور والصحة متوقفة على الصحة بالايجاع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذا خلا عنهما لكان عبثا واشتعالا بما لا يفيد * وهذا اى التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبة ظن بلا خلاف * ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى الص لا الى العلة لان الص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن الص بالتعليل او العدول عن اقوى الجنتين مع امكان العمل به الى اصغرها مما يرد العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدى فعرنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (قال قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عدى في الاصل كافي الفرع لا الى الص فكانت العلة دليل الحكم والص دليل الدليل ادا ولم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع ادا بدلها من اشتراط الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم بت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدي الحكم به اليه * ولان الحكم لو لم يست بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل * ولان العلة انما تكون علة تتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم الص متعلقا بها لا تكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل مديا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة (قل) اصداه الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى الص فلوا صريف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للص لانه لا يبق له حكم وتعليل على وجه يكون غير الحكم الص باطل فكيف اذا كان مبطلا له * يوضح ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم الص باجتماع الصحابة والمسالمين فلو جعلت موجبة في مورد الص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية ولا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لافي الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما
بلا خلاف ولا يوجب
عملا في المنصوص
عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل
فلا يصح قطعه عنه به
فلم يبق للتعليل حكم
الا التعدية الى الفروع
فان قال ان حكم النص
ثابت بالعلة كان باطلا
لان التعليل لا يصلح
لتغيير حكم الص
فكيف لا يطاله فان
قيل ان التعليل بما لا
يتعدى يفيد اختصاص
الص به قيل له هذا
يحصل بترك التعليل

ففساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليحقق الاشتراك في الخبر بالنسبة الى نفسه كما امر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز * وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علمانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة * واما ما ذكرنا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الاترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوفقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجمان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر القويم * ولا يقال يلزم ما ذكرتم تخصيص العلة * لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشارة ابو اليسر رحمه الله * فان قيل لانسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد * احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل التعدية الى الفرع بعدما عرف اختصاص النص به * وانيتها معرفة الحكمة المييلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد * وثالثتها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى معتدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلة وعلى ترجيحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى الحكم بهما من غير توقف على دليل مرشح وهي من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها * قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل ادا الص لا يدل بصيغته الاعلى ثبوت الحكم في المصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار للمأمور به من غير المتعدى ثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة

لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجوارثوته بعلة اخرى ايضا ليه اشار شمس
 الأئمة رحمه الله * واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لامن باب العمل
 والرأى لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * فايته انه يفيد ظنا
 بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا للضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها
 عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل * واما الثالثة فلانا
 لانسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت
 في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعدم المتعدية راجحة
 على القاصرة لكونها اكثر فائدة وكونها متفقا عليها على مانص في القواطع والمحصل
 وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل آخر واداك كذلك لم يكن القاصرة
 دافعة للمتعدية بوجه مثبت انه ليس فيها فائدة وكان وجودها وعدها بمنزلة * واما ما ذكروا
 من الدور فليس بلازم لانه اتما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم
 اعنى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف هبة كتوقف وجود
 كل واحد من المتضامين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اي عـا
 تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تعبير اي يشترط ان يثبت
 بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط
 قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمه ونحوها لاني كونه
 قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التقيوم وهذا
 فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقاييسين غير واحكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه
 * من ذلك اي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص
 اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول بطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير * وبيانه
 ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الخل في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي عليه السلام
 نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة
 عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل للمجازم مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه
 العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جار السلم الحال
 بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حاله لا يوجب العقد * وتحقيقه انه شرع رخصة
 ومعنى الترخيص فيه من وجهين * احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واراثة للمشتري
 دفعا للخرج الذي يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع *
 والثاني دفع حاجة الافلاس * والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوي
 ورخص في السلم مبني على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عندئذ
 على الحضرة لاعلى الملك * ولان من له اكرار من حنطة لوباع الحنطة سلا يجوز اذا
 كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين اقدرته على بيع العين ولو كان المعترف فيه دفع
 حاجة الافلاس لما جار في هذه الصورة ثم للمجازم مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز
 حال بناء على المعنى الاول كان اولي ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة
 ان يكون المتعدى حكم
 النص بعينه من غير
 تعبير لما ذكرنا
 ان ثمره التعليل
 التعدية لا غير فاما
 التعبير فلا فاذا كان
 التعليل مغيرا كان
 باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجه الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا * وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رديجوار السلم المؤجل وتعليقه لتعدية حكمه الى الحال غير ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجاع * حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه * او باع الحجر او باع الآبق او المنصوب المحمود لم يجز لفوات المايه في المسئلة الاولى * وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس موجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه للعير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصل في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة حوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان الملس المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البديل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدتره على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته بمجيء او انه فيجوز له هذا الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عد وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا يبينه بل خلفاء عن القدرة التي هي الشرط الاصل في البيع فبين ان هذره رخصة نقل للشرط الاصل الى ما يصلح خلفائه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر * وادا كان النص اي النص المرخص * ناقلا الى الشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاستقاط اللام للعاقبة اي لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا * والابطال اي ابطاله او انطل حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا لتعدية حكم النص يكون ابطاله وابطاتا لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص * الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عد العجز الى التيم لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا * ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على القعد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد حكمه فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاحل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد * وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته بقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة * لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم في راعي وحوذها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد * واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة لاحل وتفسيره نقل الشرط الاصل الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للتكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص نافلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تعبير محض

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق
العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية * واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة
الاحضار فقايد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذ ان له حال عقيب العقد لا بد من
ان يحضر المبيع قبل العقد ليكنه التسليم عقبيه واذا اخضر فلي فرق بين ان يبيعه سلما وعينا وى
تفاوت في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر اخضار عقيب العقد *
يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهى عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع
ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غائبا له قدره المشتري و اشار الى مكانه او بينه
صح و بيان المكان والاشارة اليه غير معتذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز
فتبت ان المراد من النهى بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس يحضره وان الرخصة في قوله ورخص
في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجماع لا على الغيبة عن المجلس * واما قوله لو باع
ما هو موجود عنده سلميا يجوز فلا يجزئ نفعه لان اقدمه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق
بمحااجة اخرى فصار بمنزلة المعلوم كالماء المستحق بالشرب يحمل عدمه في حق جواز التيمم *
ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على عدمه وهو امر باطن اقيم السبب الطاهر الدال على عدم
والعجز عن البيع الرجح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص قوله (ومن ذلك قولهم) اى ومن التعليل
الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الحاطي * والمكره يعنى في الافطار بان
تمضمض ذا كرا لصومه غير مبالغ فيه فسق الماء حلقة او صب الماء في حلقة او اكره على الافطار
ان فعلهما لا يكون فطر لعدم القصد كفعل الناسي فانه لما يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشئ مع
عدم العلم به لم يحمل فعله فطر او ان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الحاطي فطرا
مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كما اولى * وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق
يقبل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيلا اضعف الى
صاحب الحق لم يبق للاكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسق الماء حلقة حيث
يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محطورة
منه في حالة الصوم فتولد منها كان مضمونا عليه كمن حفرا في الطريق يضمن ما تولد منه
من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل و يفسده من وجهين * احدهما
ان بقاء الصوم مع النسيان اى مع الاكل ناسيلا ليس لعدم القصد فان الركن بفوت بعدم الاداء وبعد
ما فات ليس لعدم القصد الى تعويته اثر في وجوده لان عدمه ليس بشئ فلا يصلح اثره في الوجود
* الا ترى ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع بفسد صومه لفوات ركضه وان لم
يوجد منه قصد الى الفطر فالقصد كما بعدم نسيان الصوم بعدم بجهل اليوم * وان اغمى
عنيه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخره لا يكون صائما وان عدمه منه القصد الى ترك
الصوم * وان لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم
في الحاطي ان فعلهما
لا يكون فطرا لعدم
القصد كفعل الناسي
وهذا تعليل باطل لان
بقاء الصوم مع النسيان
ليس لعدم القصد لان
فوات الركن بعدم
الاداء وليس لعدم
القصد اثر في الوجود
مع قيام حقيقة عدم
الاطرى ان من لم ينو
الصوم لانه لم يشعر بشهر
رمضان لم يكن صائما
والقصد لم يوجد لكنه
لم يجعل فطرا بالنص
غير معلول على ما قلنا

الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه ففرنا ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد* لكنه متصل بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام* تم على صومك* غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره* على ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني* وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسي معلول فالخاطى والمكروه غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطى* والمكروه في العذر وعدم القصد وذلك لان انسيان امر جبل اي خلق عليه انسان لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوب الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام* انما اطعمك الله وسقاك* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتبارها قائما حكما فاما الخاطى والاكره فقد يمكن الاحتراز عنهما بالانسي والاحتياط في المقدمات والاتجاه الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تغيير الان نص لما وجب الحكم في المصوص بمعنى قابلية في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغيير الله في الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعله وحكم الفرع ثابت بلا علة وكان غيره* الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الامادة قائما بعد البر لم يجر تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره وليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع القيد فكذا هما قسبان بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والنايب في الفرع عدم ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بعذره مدفوع وكان تغيير الاحالة* وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا ذوه حائق افعال العباد عداهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهاذا قل من وجه قوله (ومن ذلك) اي وبما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الحطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي في المعيار بقوله الاسواء بسواء وقد اثبتنا الحضم بعله الطعم في الامعاليه كالتفاح والسقوجل والحففة غير متناه فكان خلاف ما اثبتته السرعة اذا حرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الساتية بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الساتية بالطبقات الثلاث ويكون هذا تعليلا باطلا ولا يلزم عليه حرمة بيع المقامية بغير المقلمية والدقيق بالحطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما اثبتت في هذا المحل وانما يثبت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد يبطل الكيل على نفسه بالقلي والطنحن فان الاجزاء بالقلي تكثر اذ تنفخ الحطة به وبالطنحن تفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعله سويا ونهيا للحرمة فبقية الحرمة غير متناهية ويحوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع العبادت في غير متناهية فاما ان تثبت غير متناهية باثبات السرعة وما اثبتنا الشارع الامتناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية* ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بمفهوم النص وهو

وعلى هذا الاصل
سقط فعل الناسي لان
الانسيان امر جبل
عليه الانسان فكان
سماويا محضا ونسب
الى صاحب الحق فلم
يصلح لضمان حقه
فالتعدية الى الخطاء
وهو تقصير من
الخاطى او الى المكروه
وهو من جهة غير
صاحب الحق من
وجه يكون تعبير الا
تعدية ومن ذلك ان
حكم النص في الربوا
تحريم متناه وقد اثبت
الحضم فيما لامعياره
غير متناه

قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام على ما مر بيانه والتعليل بالطم قصر الحكم على المنصوص
 كالتعليل بالشمسية لا للتعددية فلا يكون فيه تغيير * ونحن وان يبين ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك
 يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من
 اثمة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اي ومن التعليل المعير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين
 العقود الى آخره * الدراهم والدنانير والفلوس الراجحة لا تعين بالتعيين في عقود المعاوضات
 عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تعين وثمرة الاختلاف تطهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة
 او استحققت لا ينسخ العقد عندنا وعدهم ينسخ * ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطى البايع
 مثلها قدرا وصفته وذلك عندهم ليس له ذلك * ولو مات المشتري مفلسا كان البايع اسوة
 للرماء فيها وعدهم كالبايع احق بها من غيره * علوا فيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف
 حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع * اما الاهلية فظاهرة
 لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصله ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع * واما
 المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتمكن الاشارة اليه والنقد بهذه
 الماسة فكان محل التعيين ولهذا تعين في الودائع والمقصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب
 ان يحبس الدراهم المودعة او المعصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك * وكذا تعين في الهبة حتى
 يكون لا واهب حق الرجوع في عينها لاني * مثلها * ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب
 اذا اشترى بالدراهم المعصومة بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناولها ولو لم يتعين فحل له ذلك
 كالمشتري بدراهم مطلقة ثم نقدت تلك الدراهم فثبت انها محل لتعيين * واما كونه مفيدا في
 حق البايع والمشتري جميعا * اما في حق البايع فلانه يملك العين والملك في العين اكل منه
 في الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لامال له وله على الناس
 ديون لا يئخذ في يمينه * ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمانه بعد موته ولا يملك
 المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه مالا يرغب
 في غيره * واما في حق المشتري فلان دمه لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشي اذا هلكت
 الدراهم في يده وبهذا الطريق تعين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري بها
 شيئا فهلكت بطلت الوكالة * وادا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع * وانما
 قيد بكونه مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صنمات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية
 والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصنمات وغيره سواء في الوزن * ولان الحكم قديم منع
 بعد نبوت الاهلية والمحلية اعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم
 الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة
 وهو انقسام اعم عسيما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان يباعا بالخصه ابتداء * قالوا
 ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب ائمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع ماسرح
 لا يحدد الاموال بل شرع لقل الملك الى العير ولا يثبت الملك فيها وذلك يقتضى ان يكون

ومن ذلك قولهم في
 تعيين العقود في
 المعاوضات انه
 تصرف حصل من
 اهله مضافا الى محله
 مفيدا في نفسه فيصح
 كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه اصلا والانتقال الى الدين رخصة كافي في جانب البيع قوله (هذا) اي التعليل الذي ذكره * تعبير لحكم الاصل اي للحكم الاصل في الفرع فيكون باطلا * وذلك لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البايع عند العقد ليصح العقد الا في موضع الرخصة * وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا في حكم البيع في جانب الثمن ان يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبايع لان الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من احكامه * ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصل في جانب الثمن بوجوه ثلاثة فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعني انها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فان من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده او كيسه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلولا ان ثبوته في الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ونهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساده من جوازه كالفعل في جانب المبيع بان نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم اصلي لا ضروري لسبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم اولم تكن * فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يدت دينا في الذمة بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حطة لو باع حطة سلما يجوز ثم لم يدل ذلك على انه حكم اصلي فكذا ههنا لان النهى لما ورد عن بيع ما ليس عند الانسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم ان ذلك ليس بامر اصلي وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقدير اكبر بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الاسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم انه امر اصلي * وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها اي بالاثمان وجه ثان في الاستدلال بان الدينية في الثمن اصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلي لا ضروري اذ لو كانت العينية فيه اصلا وكان العدول هما الى الدين رخصة بطريق الضرورة كافي السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كالم يجز الاستبدال بالمبيع العين * الاترى ان العينية لما كانت اصلا في المبيع وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل اليه اسير في الاسرار * فهذا

هذا تغيير لحكم
الاصل لان حكم
الشرع في الاعيان ان
البيع يتعلق به وجوب
ملكها لا وجودها
وحكم البيع في جانب
الاثمان وجودها
ووجوبها معا بدلالة
ثبوتها في الذمة ديونا
بلا ضرورة وبدلالة
جواز الاستبدال بها
وهي ديون ولم تجعل
في حكم الاعيان فيما
وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهي ديون اى حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض * وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على اصاله دينية الثمن يعنى لو كانت العينية اصلا في الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لاحتماله فانه ابعدهن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غرر الدينية في المسلم فيه بقبض رأس المال في المجلس دينا كان او عينيا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل * فاذا صح التعمين انقلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصلى في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعمين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار محلا لثبوت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان في التعمين انقلابا ما هو الحكم شرطا * وهذا اى الانقلاب المذكور تعبير محض فكان باطلا * قال القاضى الامام في الاسرار حكم العقد ما يجبهه واثنان نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده ليحمله حكمه وحكم العقد غير محمله فان المحل شرطى راعى قبله كشرط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما ينبت بالعقد فكانا في طرفي قبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما (فان قيل) ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعمين والعينية تكون اصلا في حال التعمين كما في المكيلات والموزونات والقررة فلها تثبت في الذمة ثمنا ثم اذا عينت صح التعمين * قلنا * لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعمين انفى للغرر من الدين والملك في العين اكل منه في الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فيما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهه الايمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدرهم والدنانير فانها قيم انفسها في الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالايمان ولا يقع التقويم بها في الاتلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوم الدرهم والدنانير فقيل اذا عقد العقد بها في الذم كما يعقد بالدرهم ثبتت ايماننا لشبهها بالايمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع ثبتت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعمين فيها تمييز الاحدى الجهتين لان تغييرا لوجهها الاصلى فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان غيرا للوجوب الاصلى في هذا العقد لم يكن ملاقيا محله * واما تعيينها في الودائع والمفصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغير موجب العقد بل يتقرر به موجه فان الغصب او الايداع او الهبة لا يرد قط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعمين انقلب الحكم شرطا وهذا تعبير محض وقال الشافعى الحكم في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تعبير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تعبير للحكم في الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات * واما تعيينها في الوكالة فقير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبل الشراء فاما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلوتعيينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به * وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المغضوبه لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغضوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخبث فلم يحل له تناوله * واما ما ذكرنا من الفوائد فليس من مقاصد العقود وانما تطلب فأئدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين امكن من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقة * واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا الايجاد فكذلك الاانا حكما بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لاجل البايع اذا المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك باثمن فاوجدناه بالعقد ليتب فيه الملك للبايع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الاثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصلى الذي في الثمن به * وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما يتغير الحكم الاصلى الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكم الاصل وهو كفارة القتل الان الشيخ اوردهما هنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع * ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغيير حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام اثن عند العقد فيكون تغييرا * ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة في آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع * فاما في المثال الثاني فلا يتغير حكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق في المقيد فانه تغير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغير للقيود الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اى جميع ما ذكرنا من الامثلة قوله (وقد صح ظهار الذمى) ظهار الذمى باطل عندنا وعند الشافعى رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبيان لم يكن اهلا للصوم لا يتمتع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذمى
عند الشافعى فصار
تغيير الحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله
 ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم
 الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي
 فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا للحكم الاصل
 في الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير
 ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى الابنية
 العبادة ويفتى بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة *
 بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير
 حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف ايلاء
 لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقنة
 بالكفارة وهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار * فصار اى تصحيح ظهاره *
 او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل
 الى اطلاقها في الفرع عن الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها
 فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة قوله
 (ومن ذلك) اى وما تضمنه الشرط الثالث * ما قلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير
 الاصل في الوصف الذى تعلق بالحكم به لافى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا فى المنصوص
 عليه * فلما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح
 التعدى لان من شرطه المماثلة بين المحلين على مامر وذلك اى خلاف الفرع الاصل *
 مثل ما قلنا فى تعدية الحكم اى تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم * من الناسى فى الفطر
 اى فى الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة فى لسان محل النسيان لاصلة له كما فى قوله تعالى
 * ولقد ارسلنا فيهم منذرين * الى الخاطى * والمكروه فى الفطر * ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا
 ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنية على الناسى بقوله عليه السلام * تم على صومك * والعذر
 فى الخاطى * والمكروه دون العذر فى الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفتى عن العهدة
 لان عذر الخاطى * لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة فى التحرز ولهذا تجب الدية
 والكفارة على الخاطى * فى القتل * وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العباد
 لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكرام * فصارت تعدية اى صار التعدية
 من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل * وعدى
 حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت فى التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال
 انه طهارة فلا تتأدى الابنية كالتيمم * وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير
 الاصل وهو التيمم فى افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث فى ذاته والتلويث
 لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا ثم عا فى حالة الضرورة بالنية * وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى
 فرع هو نظيره فلما اذا
 خالفه فلا وذلك مثل
 ما قلنا فى تعدية الحكم
 من الناسى فى الفطر
 الى الخاطى * وانكروه
 ان ذلك ثبت منية
 والعذر فى الخاطى *
 والمكروه دون العذر
 فى الناسى فصارت تعدية
 الى ما ليس بنظيره
 وعدى حكم التيمم الى
 الوضوء فى شرط
 النية وليس بنظيره لان
 التيمم تلويث وهذا
 تطهير و غسل

تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهير ضرورة الى النية على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق سد الرمق لا يدل على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له * ثم ذكر الشيخ رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطى الحلال وهو الوطى بالسكاح او بملك اليمين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله * وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا * وليس بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعمدية فاسدة * واجاب بقوله قلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالسكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وامائه ان كان اناشي ولما كان الولد مخلوقا من مائ الرجل والمرأة تعدى اليهما الحرمتان في حق الولد * وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بتمامه صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فنبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما نبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كأنهما صاروا شخصا واحدا يعني في حصول ما هو المقصود بالسكاح كزوحى باب وزوحى خفهما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمتان الثابتة في حقه اليهما فيصير آباء الوطى واناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة واناؤها واهمات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الوطى وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة العلوق امر باطنى لا يمكن الوقوف عليه ولا يدري ان الولد يتخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب محض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر واجباب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين الشخصين * فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الحلال ولا يبطال الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمة * ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطى ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامات البشر فلما خلق من المائين تعدى اليهما الحرمتان كأنهما صاروا شخصا واحدا فصار آباءه واناؤه كأبائهما وبناتها مثل امهات وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطى فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحلال ولا يبطال الحكم بمعنى في نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه * لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة * على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيوا اثباتا فتي ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرما ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وان يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البديل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصل كسببية البيع للملك * فثبت بشروط الاصل اي ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يكتف بعد الى صفة العدوان في التبعية كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي خلفا عنه ولم يكتف الى كونه تلوييا في نفسه * قال شمس الائمة رحمه الله انا لا نثبت الملك بالغصب حكما له كان وجبه بالبيع وانما نثبت الملك به شرط الضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروع عايق يقتضي ان يكون شرطه مشروع * وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقم الوطى الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في ابا النسب حتى لم تبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب محتاط في اثباته كما محتاط في اثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام السبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة السكاح مقام الوطى في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء واليوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الربوا علمان الشبهة للحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب مقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فيما بنى على منله من الاحتياط لانه تعالى قال * ادعوهم لآبائهم * والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله * وللعاهر الحجر * فعلم انه ليس ينظر ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه اي قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما يزني بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت الا بالفراس لهذه الحكمة الاترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فابنى على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تعبير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا بما يكثر امثله ولا تحصى ومن ذلك قولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمة من كل جانب الى الآخر حتى صار آباؤه وابناؤه
 كأبائهم وابنائهم وعلى العكس * ان هذه الحرمة اى الحرمة الثابتة بالعضية بين الرجل والمرأة لا تعدى
 الى الاخوة والاخوات حتى لم يصرا خوا والواطي * كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته في الحرمة
 * ونحوهم كالاعمام والعمات والاحوال والخالات * لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو
 امتداد التحريم بمعنى اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص
 انما ورد بالحرمة في الاصل مقتصرة على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة في
 الاصل ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل غير احكم النص
 في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل * او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت
 في الاصل موقفة بالسكاح بقوله تعالى * وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على
 عمها الحديث فلو ثبتت بالوطى الحرام لصارت مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا توقيت الحرمة به
 فكان هذا تعليلا غير احكم النص في الفرع ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول اى
 احكامها بوجهه والاول اوجه * وهذا اى التعدى الى ما ليس بنظير للاصل
 مما يكثر امثله كتعدية الايجاب الكفارة من جاع الاهل في رمضان الى جاع الميتة والبيمة *
 وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواط والتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى
 شرب البيذ بعله المخامرة لان البيمة او الميتة ليست مثل المنصوص عليه في اقتضاء الشهوة
 الذى تعقلت الكفارة به * وكذا اللواط ليست مثل الزنا في الحاجة الى الزجر لمر *
 وكذا البيذ ليس نظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثير بخلاف
 الخمر قوله (ولانص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند
 عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى
 الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين * وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف
 النص الذى في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت
 زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان
 مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة
 البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلافه فوجه فيبطل التعليل على
 خلافه * ولكننا نقول التعليل لا يثبت الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت
 فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته
 في النص المعلوم الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم
 النص بالاجماع * وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
 زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبتته النص وبعد
 الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى * واختيار مشايخنا على ما يشير اليه
 كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لار فيه

ولانص فيه لان
 التعدية اليه بمخالفة
 النص مناقضة حكم
 النص بالتعليل وهو
 باطل والتعدية بموافقة
 النص لغو من الكلام
 لان النص يعنى عن
 التعليل ومثال ذلك
 قول الشافعى في كفارة
 القتل العمد واليمين
 الغموس

تأكيد النص على معناه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيدها ببعض فان الشرع قدورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجما منهم على جواز ذلك * بوضحة ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا لكتاب لقوله عليه السلام * اذاروى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافقوا قبلوه وما خالف فردوه * مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة * وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لان التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيده الشئ انما يحصل بما استفاد من غيره لا بما استفاد من نفسه الا ترى ان معنى التأكيد هاناه لولا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لولا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانها استفاد من النص فتعدم بعدمه لاحالة ثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه * ومثال ذلك اى مثال تعدى الحكم الى ما فيه نص على وجهه يجب ابطاله او تغييره قول الشافعى في كفارة ائقتل واليمين الغموس اى ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنقذة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجماية وذلك اكل في العمود والغموس وهذا لتعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام * خمس من الكبائر لا كفارة فيهن * وعدها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم * يقتضى ان تكون جهنم كل جزائه فايجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى * وشرط الايمان في مصرف الصدقات * شرط الشافعى رجه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع * وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييده وكذا قوله تعالى * لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم * الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له * وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذى يزداد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعته الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنياهم وترد الى فقرائهم * ومثل شرط التملك في طعام الكفارات فان الشافعى شرط التملك فيه اعتبارا بالكسوة * وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشترط التملك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا * وشرط الايمان في رقبة اليمين والظهار اى اشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى * او تحرير رقبة * او تحرير رقبة من قبل ان يتاسا * يقتضى الخروج من الهدية باعناق الرقبة الكافرة فقيدها بالثمة يكون * تغيير الموجب هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق تعبيركا طلاق المقيده * هذا اى ما ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اى اكثره تعديدا الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمين الغموس تعديدا الى ما فيه نص

وشرط الايمان
مصرف الصدقات
اعتبارا بالزكوة ومثل
شرط التملك في الطعام
الكفارات وشرط
الايمان في رقبة كفارة
اليمين والظهار وهذا
كله تعديدا الى ما فيه
نص بتغييره بالتقييد

واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما بطلناه في الفروع وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التملك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعاما هو الاكل على ما قلنا ومثل قوله في حد القذف انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا وقد ابطله فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه واثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على الجسد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص الثابت والثوقف دون الابطال ومثله كثير

بالابطال قوله (واما الشرط الرابع) اي اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اي النص المعلق على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالمثلة المذكورة في قوله ولا نص فيه * وهو معنى قوله كما بطلناه في الفروع * والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير * ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلق في نفسه باطل بالرأي كما ان تغيير حكم نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمي والسلم الحلال وجريان الربو فيما لا معيار له * وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعي * على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط الثالث * مثل قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان قبول الشهادة لانه محدد وفي كبره فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر * وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل لشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأييد حدا ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا * وقد ابطله اي ابطال الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه يعني انه يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضى رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لان الوقت اي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص * وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رجه الله والشهادة قبل التوبة بطريق الحدود وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق * فالاولى ما قال شمس الائمة رجه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالص اداعى وجهه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بهض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغير ان الجلد اذا لم يضم اليه التغيريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد * واثبت الرد بنفس القذف يعني اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان * وهو تغيير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب الاصل فانه تعالى قال * والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا باربعة شهداء فجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * ثبت الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كارتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا بعضى مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا للموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للجمع من الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد لكل الحد بقوله * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * اذا لفاء تدخل على الاجزئة والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه النفي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للاصل * ثم انه

وان زاد النبي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعريب لا
 بالقياس الا ان التغيير كما لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارض الكتاب كالمقياس
 فاورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد * وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينقصد
 النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالبعد
 والصبي * والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولا يترتب في احد قوله لان
 الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالزق * وهو تغيير حكم النص لان الحكم الثابت
 بالنص في حق الفاسق الثابت والتوقف في خبره لا الابطال وبعدهما عين جهة البطلان فيه لا يبقى
 التوقف في حكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله * واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل
 ليست بملازمة لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص
 المعلل في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي
 قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي * فالظنير الملاثم ما ذكر
 في كتاب الحج في باب جزاء الصيدان الشافعي الحق السابع التي لا يؤكل لحمها بالخنس الفواسق حتى
 لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخنس لان من
 طبعهن الايداء وكل ما يكون من طبعه الايداء كان مستثنى من النص بمنزلة الخنس * وقلنا هذا تعليل
 باطل لانه لا يجوز جعلنا الاستثناء باختيار معنى الايداء خارج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخنس
 فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل * وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار
 فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابي يوسف ومحمد وجهما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون
 في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم * وقال ابو حنيفة رحمه الله
 هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فليكن تعدية حكم النص
 مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع المعين فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة
 الحاجة الى النظر * وذكر الشيخ في يوع الجامع الصغير ايضا ان عبد الآبق فقال رجل ان
 عبدك قد اخذ فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فابيع باطل لان النهي عن بيع الآبق
 وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا انما يجوزنا بيعه باعتباره انه قد دور التسليم لكان التعليل
 مبطلا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص
 لا بعمناه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة
 بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضاه عدم الحكم في الملح * ثم ذكر الشيخ
 رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها * فقال وقال الشافعي انتم غيرتم
 حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعت فيما ايتم * منها ان نص الربوا يم القليل والكثير
 وهو قوله عليه السلام لا تدعوا الطعام بالطعام * يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير
 فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعدهما علامته بالكيل
 والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم غيرتم
 حكم النص بالتعليل
 في مسائل منها ان نص
 الربوا يم القليل
 والكثير وهو قوله
 عليه السلام لا تدعوا
 الطعام بالطعام

لوجبه بالتعليل لاتعدية لحكمه * وهو معنى قوله فنخصصتم منها اى من الحطة اذا المراد من الطعام الخبطة ودقيقتها في العرف * القليل وهو الذى لم يدخل في الكيل بالتعليل * ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسها حرام كذلك ما لم يتساويا فعرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا الا ان التساوى انما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدار كذا في الاسرار * ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم * بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة وامثالهما فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدرا المشفوعه للشفيع * وانتم ابطتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغير لوجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسهه تركها الى غيرها وبعدهم بقى واجبة لانه يسعه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعبادة الخضوع للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود * والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرأية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال انقياس لابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لالقل الحق من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف السمين بفتح الميم وسكون الياء بقوله اى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء * واو قيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى التملك لغة فكانت هذه الاضافة للقسيمة بان جعلها حقهاهم وجعلهم مستحقين لتملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لاهيات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا * ويدل عليه قوله عليه السلام * ان الله تعالى لم يرض القسيمة الصدقات بملك مقرب ولا نبى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة * فيين ان الاضافة للقسيمة بينهم نبوت اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطتم الشركة وحق سائر الاصناف بتجوز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه * ومنها ان الترع اوجب التكبير لانتتاح الصلوة بقوله تعالى * وربك فكبر * وقوله عليه السلام * مفتاح الصلوة الطهور وتحرر بها

فخصصتم منها القليل
بالتعليل والنص
اوجب الشاة في
الزكوة بصورتها
ومعناها فابطلم الحق
عن صورتها بالتعليل
والحق المستحق
مراعى بصورته و
معناها كما في حقوق
الناس واوجب النص
الزكوة للاصناف
السمين بقوله تعالى انما
الصدقات وقد
ابطلموه بجواز
الصرف الى صنف
واحد بطريق التعليل
واوجب الشرع
التكبير لانتتاح
الصلوة وعين الماء
لغسل العين الجبس
وقد ابطتم هذه
الواجب بالتعليل

التكبير * وقوله عليه السلام للاهرابي الذي علمه الصلوة * اذا اردت الصلوة فطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر * وانتم بالتعليل باشاء وذ كرا لله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المصوص حيث جوزتم اقتراح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرجن اعظم * ومنها ان الشرع عين الماء لغسل النوب الجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة * ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزبلا لعين والار هذا الحكم حيث جوزتم تطهير النوب الجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل والماء ورد ونحوهما قوله (والجواب ان هذا) اي مازعمت انا غيرنا النص بالتعليل * وهم اي شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل * اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل * وذلك اي ثبوت الخصوص بصيغة * ان المستثنى منه * يعني اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي لان حذف المستثنى في النفي جائز بعله ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة * وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاءني الازيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كاقدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تم فيكون استثناء الواحد من العام * ولو اضمر فيه القوم حتى صار كأنه قال جاءني القوم الازيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة * ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجي جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي * كما قال اي محمد في الجامع ان كان في الدار الازيد فبدي حر * كان المستثنى منه بنى آدم اي ان كان في الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة لم يحث * ولو كان فيها دابة او متاع لم يحث لان الدابة او العررض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين * ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان اي الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحث * ولو قال الامتاع اي ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتبع به وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الأئمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الأثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اي كل شئ يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور لم يحث وان كان فيها شئ من سوا كنبوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الخائف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار * فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى * وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما يثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الازيد فبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شئ وههنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا بالتعليل لابه

الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقبل الاحططة او الشعير او النفاح
 او نحوها بل عما يضمن اللفظ من احوال البيع * فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام
 بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كما في قولك ما اتانى زيد الا راكبا اى ما اتانى فى شىء من احواله
 الاعلى حالة الركوب وكافى التنزيل * ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى * اى لا يأتونها فى شىء
 من احوالهم الا فى حالة الكسل * لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم * اى لا تدخلوها
 فى الاحوال الاحالة الاذن * وهو اى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا
 حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء * ولن يثبت هذه الاحوال
 المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى التكيل بالاجاع والتفاضل عبارة
 عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاصلة فكان آخر
 هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل * وصار التغيير بالنص اى حاصله بالنص يعنى
 حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته * وصاحب التعليل اى
 موافقه وهو منتصب على الحال * ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل
 بالنص مصاحبا لو يكون خبر بعد خبر يعنى تعليلا بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثناء
 فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس مراد عن هذا الكلام وتعليلا بالكيل يدل على
 ان القليل ليس بمحل للربو افتوا فقالا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت * وباقى الكلام مذکور
 فى فصل الاستثناء قوله (واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير تغيير بالتعليل) اى ما بطلنا
 بالتعليل حقا مستحقة للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير * واعلم ان المشايخ فى جواب هذه المسئلة
 طريقتين * احدهما انما ابطال الحق المستحق عن عين الشاة لانه لاحق للفقير فى صورة الشاة وانما
 حقه فى ماليتها فان النبى عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقول فى خمس من الابل شاة وعينها
 لا توجد فى الابل وانما وجد فيها ماليتها الشاة فعرف فانه اراد بالشاة ماليتها لان الماليتها بعض الشاة
 فكفى بذلك الكمال عن البعض فلم يكن فى تعليلا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو
 ادى واحدا منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كمالوا دى عن
 خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم * والثانى واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا
 انه لاحق للفقير فى الزكوة تغيير بالتعليل اذ لو كان له فيما حق لما حل وطى الجارية المشترية للجماعة
 بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجماعة المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل اداها
 ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة
 اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدون
 واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة
 و ايتاء الزكوة والحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية * ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى
 الاشتراك وهو ينفى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى
 على الخلوص * ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس
 فيها حق واجب
 للفقير تغيير بالنص لان
 الزكوة عبادة محضة
 فلا تجب للعباد بوجه
 وانما الواجب لله
 تعالى وانما سقط حقه
 فى الصورة باذنه
 بالنص لا بالتعليل لانه
 وعدار زاق الفقراء
 ثم اوجب ما لا يسمى
 على الاغنياء لنفسه
 ثم امر بانجاز المواعيد
 من ذلك المسمى
 وذلك لا يحتمله مع
 اختلاف المواعيد
 الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * وواجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة لزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعد ولهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة * كالسلطان يجزي اي يعطى من الجائزة وهي العطية الواجبة بجملة بمجرى مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان يجزي تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذا باستبدال هذا المال المعين الذي في يده هذا المأمور ضرورة * وكن او دع عيننا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها بصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالنابذ بالنص فان قيل فيما ذكر من المثال الاستبدال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعد من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالايجاع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما تكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك * درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعد وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا الا مقيدا لان المطلق غير المقيد فحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين تأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ايتا ادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجله على آخر كرحضة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذي عليه الخنطة ادا الدرهم التي على يمالى عندك من الخنطة فادى الدرهم الى صاحبها كان صاحب الدرهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الخنطة عنها الى الدرهم في ضمن الاداء ليمكن جملة قابضا للدرهم بقبض صاحب الدرهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الخنطة حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد * واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيره في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية * فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقتربنا لان التمييز حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعي جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لافائدة في التعليل بعد اذ فائده تعدية الحكم الى محل لانص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا فتناول الاستبدال

كالسلطان يجزي
لاولى ائنه بمواعيد
كتبها باسمهم ثم امر
بعض وكلائه بان
يجزها من مال بعينه
كان اذا بالاستبدال
فصار تغييرا مجامعا
للتعليل بالنص لا
بالتعليل وانما التعليل
لحكم شرعي وهو
كون الشاة صالحة
للتسليم الى الفقير
وهذا حكم شرعي

بما يصلح الدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز بما يصلح لدفع
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة
لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف* او هورد
لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلا واقع لا بطلان حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى موضع
لان نص فيه بين او لانه لاحق للفقير وان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل
لم يقع الاحكام شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيه الشاة لكفاية حق
الفقير فمن نعلل صلاحية الشاة ونين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديها
به الى ما لنص فيه * وبيانه اى بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة
يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعنى يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء
القبض كما قال الله تعالى* الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات* وقال عليه
السلام* الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير* ثم يصير للفقير بدوام يده عليه
كن امر لآخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضا من فو هب يصير الموهوب له قابضا
للأمر او لائم قابضا لنفسه بدوام يده* قربة مطهرة يعنى مطهرة لنفسه عن الآثام كما
قال الله تعالى* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم* ولما له من الخبث كما قال عليه السلام* ان هذه
البياتات يحضرها الغو والكذب فشو بها بالصدقة* امر بالصدقة ليرتفع الخبث المتمكن في
البياتات بسبب الغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب
وهو المال* واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت
الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم* يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ
الناس* وفي رواية* غساله الناس و هو ضمك منها بخمس الخمس* ولهذا كانت النار يترك في الامم
الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينفع بها احد واخلت لهذه الامة
بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما اخلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغنى اذا لم يكن
حاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم
النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون
ثبوت الصلاحية حكم النص* ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تثبت بالنص
بل كانت باصل الخلقة* لانا نقول نحن ما علمنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما
قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهى تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص
* فعلمنا بالتقويم يعنى قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها
ملا متقوما لان حاجة الفقير تسدفع باعتبار التقويم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة
في المأتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة
لم يتدفع بها حاجة الفقير اصلا فعلمنا هذه الصلاحية بعلة التقويم وعديناها الى سائر الاموال
للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبيانه ان الشاة يقع لله
تعالى بابتداء قبض الفقير
قربة مطهرة فتصير من
لا وساخ كالماء المستعمل
قال النبي عليه يابنى هاشم
ان الله تعالى كره لكم
اوساخ الناس
وهو ضمك منها بخمس
الخمس وقد كانت النار
تنزل في الامم الماضية
فحرق المتقبل من
الصدقات واخلت
لهذه الامة بعد ان ثبت
خبثها بشرط الحاجة
والضرورة كما تحل
الميتة بالضرورة
وحرمت على الغنى
فصار صلاح الصرف
الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد
ليصير مصروفا الى
الفقير بدوام يده حكما
شرعيا في الشاة فعلمنا
بالتقويم وعديناها الى
سائر الاموال على
موافقة سائر العلل

في المصوص عليه على قراره وههنا بهذه المنابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة الله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذ الفقير يأخذه حق نفسه لاشركة لاحد فيه فعملت ان الشاة تأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متمين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لانشغل الا بالنصاب بالاجاع وكذلك يجوز بالاجاع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا بالنصاب فعلم انها غير ان * قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقاله كما يخرج المسجد والقربان وهى صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغنى لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقالفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفى دراهم على رجل ثم يوفىها غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفاه لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التى هى لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لانها حق له وانما تصير حقة له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعى فمحال التصرفات تعرف نسرعا كقولنا الحجر لا تصلح محلا للبيع والخل يصلح * لا يكون صلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليتعدى صلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجاع * فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هى التى وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودلانه ذكر الاسم تفسيراً على من وجب عليه فیده اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما حرواوه مثل قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * لما قام الدليل انه نهى لاکرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لافي الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق * فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى لما بقى في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما يثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لافي غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية صلاحية

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة بدليل ولم تعد صلاحية اليه لم يثبت الجواز كافي عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعى الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فبجعل اللام في قوله تعالى * انما الصدقات للفقراء * لام الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة البانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهى التملك كما زعم الخصم لان ماهو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حق الغير بل يحمل على انها لام العاقبة اى بصير المودى لهم بعاقبته كافي قوله تعالى * فالتقطه آل فوعون ليكون لهم عدوا وحزنا * فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كأنهم التقطوه لهما * ومنه قول الشاعر شعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * فكلكم بصير الى التراب * ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بدل الملوود من الموت والبناء من الخراب صار كأن الامرين وقعا لهذين الغرضين * وذكر في المطلع ان اللام تقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها محتصة بما لا يتجاوزها الى غيرها لالاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابى العالية و ابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماءنا * اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولئى سدا عنها للتمليك لاندل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى ابت لهم الملك فى المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون فى الاية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة * او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة و لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لان الملك فى الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفى الوجهين بعد ولا اعرف وجه عطف لانه على تقدم * وتبين انما باطلنا حق الباقيين بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا على هذا التحقيق مصارف باختيار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك للجمله كان ذكرهم لبيان المصرف الذى يكون المال بقضهم لله تعالى حالصا الى السبيل فى هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام فى قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اى بصير لهم لعاقبته و لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * ويانه ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان
الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحديه
وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالصاب الا ان الله تعالى لما امر
بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كف الفقير بالآية في حق الزكوة شرطا
لتأدي حق الله به لان يصير مستحقا لما وجب على الغني بغناه * واذا صار هكذا قلنا الاصناف
السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة
اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لان تكون مستحقة * ثم انا علانا قلنا انما صاروا مصارف
بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف
آخر لم يعرف سببا شرعا من الفرم والغربة والرزق ونحوها * الا ترى ان الغارم وابن السبيل
والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز
الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كافي المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد
اسم مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسمها واحدا ولو كان
الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سهمها على حدة كافي الارث اذا اجتمع سببان في شخص
ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع
بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على
ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف
بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا
ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه * ثم هذا التعليل لا يرفع حكم
النص لانهم بالتص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفت
اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا لفعل العباد لا * وتبين ان
التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لاحق
العبد * وتبين ان المقسوم بهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد بينوا كذلك فلا يجوز
لاحد ان يكر كونهم مصارف الاما تنسخ من المؤلفلة قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اهلاء كلمة الله واعزاز ديه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك
بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزقا على الحاجة بل جراء على حسبته في العمل للفقراء
في جباية الصدقات * وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما الغينا الاسم في الواجب عليه
صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا
لو نذر فقال لله على ان تصدق بمالي على الاصناف السبعة كان له ان يؤدبها الى فقير واحد
لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصي فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق
صرفه اليهم بل انبوت الولاية على الموصى بامرء التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه
وانما سمي ثلاثة اسماءه فيجب الصرف على ذلك لما نعت عبرة الصدقة في حق الوصي كمن امر

فصاروا على هذا
التحقيق مصارف
باعتبار الحاجة وهذه
الاسماء اسباب الحاجة
وهم بحملتهم للزكوة
مثل الكعبة للصلوة
وكل صنف منهم مثل
جزء من الكعبة
واستقبال جزء من
الكعبة جائز كاستقبال
كلها فكذلك ههنا
وكان قول الشافعي
رحمه الله تغييرا بان
جعل الزكوة حقا
للعادة وهو خطأ
عظيم

بالتصدق بشاة لا يحل له التصديق بغيرها وفيما الزمه الله تعالى يحل له ذلك * كذا في الاسرار
 * ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك
 اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يتخلو عن
 فائدة فلذلك روعى في امر العباد الاسم والمعنى جيبا قوله (واما التكبير فواجب لعينه)
 الى آخره * الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة في التحريمة عين التكبير عنده
 فليجز اقامة غيره مقامه كاقامة الخدم مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على الله
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة
 بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبى عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع
 للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجهه فكان
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين النسخ التكبير لان به
 يحصل الثناء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير
 الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذ انا على اللسان من عمل الايمان وهذه
 الكلمة آله بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان
 صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل
 العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع للجمعة و
 استعمال القيل للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل والتعليل
 واقامة آله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى سالحة بعد التعليل كما كانت وبقى استعمالها
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آله اخرى وهو كقوله واليستج بلسة اجار
 فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز
 ان يتخير بينهما وبين ما في معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها
 لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان
 وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل
 غيره لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الامنه فصارت نفسه بمنزلة المستحق
 فليقيم غيره مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل
 صفة في المعمول بعمله وعمله آله لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له
 بامر ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة
 به كالمعمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة * ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث
 لا يسوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة والقراءة فضيلة ليست لغيرها
 من الاذكار وهي ان المقروء من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قرأته فلا يجوز
 اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سواى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فواجب
 لعينه بل الواجب
 تعظيم الله بكل جزء من
 البدن واللسان منه
 لانها من ظاهر البدن
 من وجهه فوجب فعلها
 والثناء آله فعلها فصار
 حكم النص ان يجعل
 التكبير آله فعله لكونه
 ثناء مطلقا فعديناه الى
 سائر الاثنية مع بقاء
 حكم النص وهو كون
 التكبير ثناء صالحا
 للتعظيم وانما ادعينا
 هذا دون ان يكون
 التكبير بعينه واجبا
 لانا وجدنا سائر
 الاركان افعالا توجد
 من البدن ليصير البدن
 فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى بلغة اخرى ولا بثناء آخر لان الركن ليس عمل الشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فتمت تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى اعلاما * وروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والثناء آفة فعلها اي فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير على تأويل اللسان بالجارحة وذكره بعده في قوله الة فعله على الاصل * وأشار بقوله ثناء مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الخاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي حتى لا يصير شارعا به * وانما ادعينا هذا اي لمن الواجب بالص هو التعظيم باللسان والتكبير آفة قوله (وكذلك استعمال الماء) اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالارسق عند استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لثلا يكون مستعملها عند لبسه والماء الة اي الة الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في النوب الذي قامت به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكما الواجب في هذه الحالة الازالة والماء الة * فاذا عدنا حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح الة كالخل وماء الورد وكل ما ينصرف بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعي اي كون الماء الة سالحة للتطهير حكم شرعي * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا نجس حالة الاستعمال يعني انما اردت بكونه الة سالحة للتطهير انه لا نجس حالة الاستعمال لانه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصلح تعليله * وانما التعليل لحكم شرعي في المزيل وهو عدم نجسه حالة الاستعمال * ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي اي الحكم النات بالص عدم بوث صفة النجاسة في المزيل وهو الماء بملاقة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة * فعدينا هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل * وبيانه ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع قال الله تعالى * وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما تطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبديل حكم النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء بشارك الماء في الازالة فيشارك في حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق الازالة كما في الماء * ولا يقال الماء مع كونه طهورا نجس بالقتل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين النجس والماء الة فاذا عدنا حكمه الى سائر ما يصلح الة يبقى حكم النص بعينه وهو كون الماء الة سالحة للتطهير وهو حكم شرعي وهو انه لا نجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل العمل فعديناه الى نظيره

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة لانفاؤها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس * لانا نقول لانسليم ان الماء يتجسس بالعسل به لانه متى تجسس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الا حالة العسل اذ لاحقيقة للطهوية الاحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الا ترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بمحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه واثره كالماء كذا في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للنوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في النوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان ينقطع المجاورة عن النوب بتكرار الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين والاثر فيماله اثر وبالثلث فيما اثره فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلا وان التجسس بول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الحلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال الجاور ظهرت الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله (ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات) ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الخاق غير الماء في كونه طهورا بعملة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الاخلاق بهذه العلة ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كافي النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المرال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث لبيت بواسطة ازالته الطهارة في المحل وذلك اي المزال امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى طهارة المحل حقيقة وشرعا * اما حقيقة فظاهر * واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يغسل وكذا حل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبت عند استعمال الماء الذي لا يبالي بنجسه بقوله جل ذكره * ولكن يريد ليطهركم * ولم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالي بنجسه فلا يكون في اثبات المرال الذي يلزم منه نجسه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى العالب فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجسها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي بنجسه ولم يستقم اثباته في اوان استعمال سائر المايعات بالرأى هو مما لا يعقل مع ان سائر المايعات يلحقنا الحرج بنجسها لانها اموال لا توجد مباحة غالباً

المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيتبع الاخلاق قياسا ودلالة، ولا يقال اذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المايح ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء * لاننا لانكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجماع ولكننا نقول انه لا يصير مزالا باستعمال المايح لان ازالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المانع * او نقول هو ثابت في حق المسح عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايح وظهور اثر طهوريته بازالته وصورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه بقاء غير ظهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب ان الوضوء صح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الخلق غير الماء به لكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان تشترط النية في الوضوء لنبوت الطهارة غير معقول المعنى كافي التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل واتما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلاله والنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله التسرع مطهرا وكساء صفة الطهورية عند اعادة الصلوة فيشترط لظهوريته اعادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحقق بالماء فيعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم * قال القاضي الامام رحمه الله هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صح مع هذا بغير النية لان التغير ثابت في محل العمل بوجه لا يعقل فيبقى الماء مالا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدرکها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منة من الله وفضلا

﴿ باب الركن ﴾

﴿ باب الركن ﴾

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشيء جانبه الاقوى لعة * وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مساط الحكم كان ذلك المعنى ركبا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات وكان ذلك المعنى معرفا لحكم التسرع في المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم في المصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صحابنا وجمهور الاصوليين بكون ذلك المعنى علما على نبوت حكم النص في الاصل والفرع معا * وذكروا بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتتة على حكمه صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امانة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وودور قال ومن كون الامارة مجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص * اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النبي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستتبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة * وجعل الفرع نظير الله في حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى الص وفي وجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثل للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والغسل والحل والحرمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع * وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة * وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركبا فيه لتوقف على نفسه وهو محال * وهذا حسن لان انعقاد القياس كالتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية * وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان ردا للفرع الى اصل لانبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرطا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لانبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لايها كالسكاح يعقد بالايجاب وانقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا * قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اى المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل التسمية جعلها علة للزكوة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة محل او تحرم كالتجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ لو صف انه ثمن باصل الخلقه وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا متعلق عنده هذا الوصف بقى الحكم بعدما صار حليا للبقاء الوصف (فان قيل) الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدرهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شئ عندى بل معنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فتسقط الزكوة المتعلقة به كالموجعلت السائمة ملوفا (قلنا) لافرق بين قولنا شئ وبين قولنا انه مال التجاره والتجارة تكون بالاثمان وبالتسمية

وهو جائز ان يكون
وصفا لازما مثل التسمية
جعلها علة للزكوة في
الحلى والطم جعله
الشافعي علة للربوا
وصفا عارضا واسما
فقول النبي عليه السلام
في المستحاضة انه
دم عرق انفجر وهو
اسم علم

يصير نصابا لا باستعمال ما ثبت ان التسمية التي بها صار الذهب والفضة نصابا بصفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار* والطعم جعله الشافعي علة لربوا باعتبار ان الطعم ينبي عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايده وهو المماثلة كما قد تملك الابضاع بشر وطعم الطعم وصف لازم للمطعم كالنسيمة للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان صلى الله عليه وسلم علة لا تقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حيش* توضأني وصلى فاما هو* اي دم الاستحاضة* دم عرق انفجر* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى* انفجر صفة عارضة اذ الدم موجود في العرق وليس بمنفجر* فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة الجحاسة* وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج في تعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لان اسم ان تعليل الذي صلى الله عليه وسلم كان لا تقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاعتسال اولي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لافي وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه وكان التعليل لبيان نفي وجوب الاعتسال عنها ولسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدثت فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بها بالاسلام* على ان انفجر هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المعلوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي بسيل* وبالحال دليلا على ان الاعتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار* ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا واسما لانه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل مفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا واسما* وهكذا ذكر في القويم ايضا قيل وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا واسما او حكما الا ان الشخزجه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لا بد لا تقاض الطهارة من الامرين* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقاً من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام* وان لم يكن مشتقاً بان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزوم مد وجوار انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزوم مدو منهم من لم يجوز وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسم المشتقة فان التعليل فيها لموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الحجر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى النبت ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة
غير لازم مقولنا
لكيل وهو غير لازم
ويكون جليا وخفيا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون
 تعليلا بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند
 بعضهم كحرمه الجمرات باسم الجمر هو علنها حتى لا تعدى الى الثلث وتثبت في قليل الجمر لوجود
 الاسم وان لم يسكرو كذا الحدود يتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها * قال ولكننا نقول
 ان عنى به انه تعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الجمر باسم
 اخرون عنى به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المابع من ماء العنب بعدما
 غلى واشتد فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم * وعللنا يعنى نص
 الربو بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف مارض يختلف باختلاف عادات الناس
 في الاماكن والاوقات * ويكون جليا اى يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل
 مثل الطوف جعل علة لسقوط الجحاسة في الهرة وسواكن البيوت * وخفيا مثل القدر
 والجنس في الاشياء الستة * او المراد من الجلي المعنى القياسى ومن الخفي المعنى الاستحسانى
 * وذكر بعضهم ان التعليل بالاوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء
 المتعاقدين لا يجوز لان الوصف العلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلا بد من ان
 يكون جليا لان الخفى لا يعرف بالخفى * والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة
 الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأنيص من الاوصاف
 الظاهرة فيجوز التعليل به قوله (ويجوز ان يكون حكما) اى يجوز ان يكون ما جعل علما
 على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث
 الختمية وهو حكم * وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى
 لان الحكم الذى فرض علة ان كلف متقدما على الحكم الذى جعل معلولا لزم انتقاض
 العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * وكذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة
 للمتقدم * وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون
 هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد
 يكون علة والعبارة في الشرع للعالم بالنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة * ولان شرط
 العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية
 مجهولا فلا يجوز الحكم بالعية * وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا
 ان السى عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال * ارأيت لو كان على ابيك دين *
 والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم * وقال في حديث القبة
 للصائم * ارأيت لو تمحضت بماء ثم حجته اكان يضرك * وفي حرمة الصدقة على بنى هاشم
 ارأيت لو تمحضت بماء ثم حجته اكنت شاربه * وفي اتيان الرجل اهله * ارأيت لو وضعه
 في حرام اكان يأثم * فهذا كله تعليل بالحكم * ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا
 امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا انى

ويجوز ان يكون حكما
 كقول النبي عليه
 السلام في التي سألته
 عن الحج ارأيت
 لو كان على ابيك دين
 وهذا حكم وكقولنا
 في المدبر انه مملوك
 تعلق بفتنه بطلاق
 موت المولى وهذا
 حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا * وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع
 ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من
 احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا
 لانسليم انتفاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة
 بقران الحكم الاخر به * ولا نسلم ايضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى
 المعرف والتأخير يصلح معر فاللتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان
 احدا للحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس * ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على
 ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
 موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليل
 * وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيسد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود
 الشرط مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او قدم غائبى فانت حر بعد موتى او قال ان مت
 من مرضى هذا او من المرض القلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل
 علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف * ويجوز ان يكون عددا
 من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل
 وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرأف فان كل واحد
 مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد
 مستبد في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول
 على ما عرف في موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علية
 الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من
 الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها
 من مسالك العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان
 التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة
 زائدة على مجموع الاوصاف لانه قل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم
 * ويعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتامها لكل واحد من تلك الاوصاف
 وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما
 ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء
 من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث ورابع محال
 * والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر
 الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شى واحد على ان ما ذكرتم ينتقص بالحكم على المتعدد
 من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا
 زائدا عليه ثم امان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون
 فردا وعددا كما

الى آخر ما ذكرتم* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
 قضى بالحكم عنده رماية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا
 عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكره* وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عدد فان
 حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس* ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان
 حرمة ربوا النسب متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل
 متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثلا للفرد والعدد جميعا* والتعليل بالاوصاف مثل
 تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السباع حيوان محرم الاكل للكرامته ولا بلوى في سؤره
 فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب* وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمحدد من
 الخشب بانه قتل عمد وان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف* ثم من جوز
 التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الاما نقل عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان
 يزيد الاوصاف على سبعة* وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما
 مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهليته
 واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره
 فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران
 الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها
 ولما ينحل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصر و اعلى عدد قوله (ويجوز في
 النص) يعنى يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في
 المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* انها
 من الطوافين والطوافات عليكم* او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة* وكذا التعليل بالقدر
 في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* كيلا يكيل وزنا بوزن او ثابت في
 المنصوص عليه وهو الاشياء الستة* وهذا لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير
 مشكل لان النص هو الذى يعمل بالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لاحالة* ويجوز في غيره
 اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في
 المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام
 العاقد اي بفقره واحتياجه* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم
 ولكنه ثابت به اي بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام
 صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص* وعلل الشافعي عدم جواز
 نكاح الامة على الحررة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحررة بانه اي نكاح الامة
 ارقاق جزء منه وهو الولد مع العنيدة عنه فلا يجوز وعدها الى نكاح الامة مع طول الحررة
 * وليس في النص فان قوله عليه السلام* لا تنكح الامة على الحررة* لا يدل على هذا المعنى
 بصريحه* ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

في باب الربوا ويجوز
 ان يكون في النص
 وهذا لا يشكل ويجوز
 في غيره اذا كان ثابتا
 به كما جاء في الحديث
 انه رخص في السلم
 وهو معلول باعدام
 العاقد وليس في
 النص والنهي عن
 بيع الايق معلول
 بالجهالة او العجز عن
 التسليم وليس في
 النص وعلل الشافعي
 رخص الله في نكاح
 الامة على الحررة
 بارقاق جزء منه
 وليس في النص
 لكنه ثابت به

والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكروا في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا وبسبب ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلة الشرعية * ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الموصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص متهما محتاجا لعل جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقدين لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان محل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصانته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المتزلة ولهذا أنكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله (وانما استوت هذه الوجوه) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على مانين * وذلك اى الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فتي ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملة لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للجماع في نهار رمضان * اعتق رقبة في الحكم * فان التركي والهندي فيده سواء ولا معنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة * وللاليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق ففرنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف لتعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه * وكذا اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احدان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكروا بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملة لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الامراد من غير معنى يعقل

الجدلين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للعرض ان يبطل معنى الذي ذكره
 الملل ان كان عنده مبطل فان عجزه عن لومه الانقياد * وهذا فاسد لما قلنا ان الملل مدع
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه اثلا يكون متحكما على شرع (فان قيل)
 عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة (قلنا) ومن ان ثبت
 ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة ليتقاد لقضيتها
 فكان على الملل اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه
 للسائل بان يقول لابل عدم الصحيح دليل فساد * بوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه
 عجزك عن الاعتراض على دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة لي الى اقامة البينة
 او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على اني محق كان ذلك باطلا ولا يسقط
 بهذا اقامة البينة عن المدعى واليمين عن المدعى عليه فكذا هي * واذ ثبت انه لا بد من اقامة
 البينة على صحة العلة فاعلم ان القاييس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة في الاصل
 والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها
 في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل
 العقل والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون
 الوصف علة وضع شرعي كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعي والادلة
 الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط * ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا اولعلة
 كذا او لاجل كذا او ما يجري مجراها مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل
 ذلك كتبنا على بني اسرائيل * كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم * وقوله عليه السلام
 كنت نهيتمكم عن لحوم الاضاحي * لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل
 قوله عليه السلام * ارأيت لو تمحضت بماء * ارأيت لو كان على ابيك دين * انقص الرطب
 اذا جف ثمرة طيبة وما طهور من بدل دينه فاقلوه وكقول الراوي وسهارة رسول الله
 عليه السلام فمجد زني ما عر فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف
 الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فثبتناه ولاية الانكاح في الثيب الصغير
 ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه
 بالاجماع فيقاس عليه السكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة * وعند عدم النص
 والاجماع اختلف ائمة يسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة
 كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف علة على قوانين فقال جماعة منهم الاطراد وهو
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة
 ويصير الوصف به حجة على الغير وهم السمون باهل الطرد وسيأتي بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم
 في الباب الذي يلي هذا الباب * وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بصيرورته

وقال ائمة الفقه من
 السلف والخلق انه
 لا يصير حجة الا بمعنى
 يعقل وهذا المعنى هو
 صلاح الوصف ثم
 عدلته وذلك على
 مثال الشاهد لا بد من
 صلاحه بما يصير به
 اهلا للشهادة ثم عدلته
 ليصح منه اداء الشهادة
 ثم لا يصح الاداء الا
 بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضی الله عنهم ويسمون اهل
 الفقه * وهذا اي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم
 ثم يكون معدلا * وذلك اي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار
 صلاحه للشهادة او لا بوجود العقل والبلوغ والحريية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم
 اعتبار عدالته فانبا بان يكون محتنباعن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ
 خاص ينبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او مايساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا
 لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن
 اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او
 بكل وصف لا يصح على ما قلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله
 في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد * وهكذا ذكر في مختصر التقويم في بيان
 اشتراط الملايمة فقال الملايمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة
 مختصة بلفظ وهو اشهد فتاتي اتي به يجب القبول وادا اتي بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول
 والافلا فكذا القياس اذا اتى بلفظ منقول عن السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب
 القبول والعمل به والافلا * ويوافق ما ذكر في التقويم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان
 الوصف ملائم واذ اصاب ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا في الحكم وان عمل
 به قبل التأثير صح فاما قبل الملايمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ اشهد
 او بما يماثله بلغة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذ جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل
 وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف * فعلى ما ذكره ههنا لو لم يذ كر قوله ثم لا يصح
 الاداء الا بلفظ خاص تم التمثيل * وعلى ما ذكر في التقويم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل
 قوله (واتقوا) اي الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف
 ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون ناياعنه كاضافة ثبوت
 الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباة الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لالي وصف الاسلام لانه
 ناب عنه لان الاسلام عرف ماصملا للحقوق لا قاطعا لها * وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح
 سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملايمة * وهو المراد من قوله ذلك اي الملايمة ان يكون الوصف
 على موافقة ما جاء عن السلف من العلة المقولة فانهم كانوا يعلمون باوصاف ملائمة للاحكام
 غير نايبة عنها فان كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لافلا * قال الغزالي رحمه الله المراد بالمناصب
 ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
 الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان
 ذلك لا ياسب * ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابي زيد رحمه الله
 ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول * ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان
 موافقا للوضع الغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتقوا في صلاحه
 انه انما يراد به ملائمته
 وذلك ان يكون على
 موافقة ما جاء عن
 السلف من العلة
 المنقولة لانه امر
 شرعي فتعرف منه
 لا يصح كما العمل به قبل
 الملايمة لا يصح العمل
 بشهادة قبل الاهلية
 لكن لا يجب العمل به
 الا بعد العدالة والعدالة
 عندنا هي الاثر وانما
 تعنى بالاثر ما جعل
 له اثرا في الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلي له بالقبول * ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر متضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة * ويمكن ان يجاب عنه باننا لنعبر الملازمة للازمام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى بعقله * والملازمة بالهزم الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم * وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدر الك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة * قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى ما لم يكن محيلا فاذا ظهر اثره اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملازمة شرط لجوز العمل بالعلل والتأثير والاخلالة شرط لوجوب العمل بها * قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها كامل نفذ العمل ولم يقبح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله (والعدالة عندنا هى الاثر) يعنى ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير * ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما يعنى بالاثراى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع * ولعله انما فسر به ما ذكر رد الما فسر به البعض بالدوران وجودا و عدما فان صاحب القواطع روى عن ابى الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها كالشدة في الحجر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق في نقصان الحديد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله * وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع اما مدلوله عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الجمع * وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام * فالاول هو ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ر بما يقربه من كرا القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مبانة الا تعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا فى التمر الكيل فالخص ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الاختلاف عدد الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الواقع فى ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون التركى والهندي فى معناه * وانانى ان يظهر اثر عينه فى جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس و جنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا فى التأثير * والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات

المتكثير بعدز الاغراء فان تأثير جنسه وهو عذر الجون والحبض ظهر في عينه ايضا باعتبار الزوم
 المشقة والخرج * والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض
 بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في
 جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائمتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا
 اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتباره تخفيف في
 الصلوة * وكتعليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بحماية القتل العمد العدد وان فان جنس
 الجاية العمده معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين
 الحصم وهو وجوب القصاص في الحد * ثم قال ولاخلاف بين القائسين في الاقسام
 الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا
 على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا) اي موقعا في
 القلب خيال القول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب * وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من
 اخالت السماء ادا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاسعارها بها * ثم العرض على
 الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاحالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط
 لا بطريق الوجوب ليحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة * والفرق بينهما ان مناقضة
 الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجاع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم
 فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له
 بوصف من غير تعرض لنفس الوصف * ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل
 بقوانين الشرع فان طابقتها وسلم عن المبطلات والعارض فقد شهدت الاصول بصحته
 وصار حجة * وقال صاحب القواعد ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول
 قولنا انجب الزكوة في اثاث الخليل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها
 مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها * قال وهذا طريق
 يفضى الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله
 فاداسمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فنبت ان شهادة الاصول
 دليل الصحة من هذا الوجه * قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره
 * وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكوة على الصبي * وقوله ما حرم
 فيه النساء حرم فيه التفريق قبل التقابض * قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة
 هذا التعليل * وانما تعرض على اصليين فصاعدا * قال شمس الاثمة رحمه الله وادنى ما يكفي
 لذلك اي للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى
 ما يكفي لذلك عنده اثنان * يصح العمل به اي بالوصف الخيل * لانه اي لان الوصف
 بالعرض يصير حجة * وانما النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرجه
 عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا *

وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدالته
 بكونه مخيلا ثم العرض
 على الاصول احتياطا
 سلامته عن المناقضة
 والمعارضة وقال
 بعض اصحابه بل
 عدالته بالعرض على
 الاصول فان لم يرد
 اصل مناقضا ولا
 معارضا معدلا
 وانما يعرض على
 اصليين فصاعدا فعلى
 القول الاول يصح
 العمل به قبل العرض
 وعلى الثاني لا يصح
 لانه يصير حجة وعلى
 القول الاول صار حجة
 بكونه مخيلا وانما
 النقض جرح
 والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على الالقاء او الابرأء من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالزام واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع * احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاحالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس * ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الحجة صار حجة للعمل به كذا ذكر في اصول شمس الائمة والنقويم وغيرهما * وذا ذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يبتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك بالعقل انه اثره * واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة عند انقطاع الادلة * وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة شهادة القلب مثل جعل التحرى حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة * ويؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضه بن معبد * ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فاحك في صدرك فدعه وان افنك الناس به * فثبت ان العدالة تحصل بالاحالة * ثم العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت احالته للاحتياط لالوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة للقاضي فان العمل بشهادته جازله والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم مالم يكن معلوما له بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد في قذف فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض مالم يعرض حاله على المزكين * فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه * فلا يشمل مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عن كونه علة بعد ما ثبتت صلاحيته بالملازمة وعدالته بالاحالة فكان العرض على الاصول ههما احتياطا * فان سلم عما يقضه ويعارضه بكونه مطردا في الاصول فتحكم وجوب العمل به يزداد وكادة * وان ورد عليه نقص فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان ية ين به انه لم يكن عدلا * وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة شهادته بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحرى جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يشمل مثله فاذا كان ملائما غير ناب صار صالحا واذا كان غير ملائما عدلا ووجه القول الآخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغنا مسلما وقد اتى بلفظ اشهدا وما هو في معناه كان صالحا لان
يحمل بشهادته * ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجر وحابان يكون منتهضا كالشاهد يحتمل
ان يكون مجر وحابا بالفسق * فلا بد من العرض اى عرض الوصف على المزيكين وهم الاصول
ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد على المزيكين هناك لذلك فاذا سلم عن القوض
والمعارضات ثبت عدالته * وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة
العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان
* وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقص
والمعارضة لا يقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك * وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض
عليه اصلان * ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين في وجوب العرض * لان التزكية
بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها
اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاعن العلم بعدم ما يوجبها وربما وقف غير المزيكى على
بعض اسباب الجرح وربما يكون المزيكى كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على
جميع المزيكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع
المزيكين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك فتابقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره
ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان * قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط العرض
على كل الاصول لم يجذبها من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالحصم يقول وراء
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجذبها من ان يقول لم يقم عندي دليل النقص
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لانزام الحصم قوله (وجه قولنا) وهو ان عدالة الوصف
ثبت بالتأثير اذا حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا ينس ولا يعين حجة وتر جميع احتمال
الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
بآثره الذى ظهر في موضع من المواضع * الا ترى اننا عرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد
باحترازه عن محذور دينه فان اثره لا يظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل
به على منعه عن الكذب الذى هو محذور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع
اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده بآثره اى اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت
ان طريق معرفة ما لا ينس الاستدلال بالآثر * او ههنا ان صدق الشاهد كما يعرف وجوده
بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل
به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون
مجر وحابا فلا بد من
العرض على المزيكين
وهو الاصول هنا
وادنى ذلك اصلان
ولا يعتبر وراء ذلك
لان التزكية بالاحتمال
لا يرد ووجه قولنا
انا حاجتنا الى اثبات
ما لا ينس ولا يعين
وهو الوصف الذى
جعل علما على الحكم
في النص وما لا ينس
فانما يعلم بآثره الذى
ظهر في موضع من
المواضع الا ترى اننا
نعرف صدق الشهادة
باحترازه عن محذور
دينه

هو الصدق * وكذلك اى وكما يعرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بانثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى * ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار * الى قوله * لايات لقوم يعقلون * وقوله عز اسمه * ومن آياته ان خلقكم من تراب * الى قوله * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامر * وقوله جل ذكره * ان في السموات والارض * الى آخر الآيات * وقال على رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير * واستدلالا لا يجوز ان يكون منتصبا على الخلال اذا المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين بانثار صنعه * وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه بان يقول الاشياء الحكمة المثقمة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجودا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما مالم اقادرا حكيما * ويبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول عرفنا بالاستدلال انه متمكن او ذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متميزا او ذا جهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه على هذا الوجه * على ما نين يعنى في باب العقل * والاطهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم * على ما بين اى في هذا الباب * واذا كان الار مما يعلم بالوصف والبيان ووجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الار المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على البانى والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل * ويؤيده ما ذكر الشيخ في مختصر التقيوم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا * الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك وذلك غير محسوس : ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم * فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يعنى من الحق شيئا * ولا يقال الظن معتبر في السرعة في وجوب العمل به كخبر الواحد وقياس * لانا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقيم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره * ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه تغيره فلا يصح دليلا لمزما على العير لان الجملة على الغير ما يقرر تغيره * الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطسا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتغيره دون صاحبه

وذلك مما يعرف
بالبيان والوصف
بوجه يجمع عليه على
ما بين فوجب المصير
اليه كالاثر الدال على
غير المحسوس واما
الخيال فامر باطل لانه
ظن لا حقيقة له ولانه
باطن لا يصلح دليلا
على الخصم

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالتزام لانه حجة على الجميع * او معناه انه كما لا يصلح للالتزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصلح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * وانه كما لا يصلح للالتزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة السمع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لانتك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان عنتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان جميع الشرع لا يتحمل لزوم المعارضة كما لا يتحمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها + واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة الظائر وبكثرة الظاهر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما يقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك فاما فرقه اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزكين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يتحمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمال * فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملايمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل السرعة اياه علة فتمكن في اصله بعد نبوت الملايمة احتمال انه علة ام لا * فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في جميع السرعة * وان لم يظهر بقي محتملا * فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعارض على الاصل وهو الفسق المعارض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح * ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملايمة وهو عدم اعتبار السرعة اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقى اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يجمع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول هندی كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول هندی كذا ودلائل الشرع لا يتحمل لزوم المعارضة كما لا يتحمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون واني لها التزكية من غير ادراك لاحوال الشاهد ومعابته وهل يصح التزكية ممن لا خبره ولا معرفته بالسهود فاما فرقه بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل السرعة اياه علة فكان الاحتمال في المعارض على اصله

الأثرى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع ﴿ ٣٥٩ ﴾ قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل

محسوس اذ عيانا
ومن كل مشروع
معقول دلالة على بينا
وانما يظهر ذلك بامثلته
وذلك مثل قول النبي
عليه السلام في الهرة
انها ليست بنجسة وانما
هي من الطوافين
عليكم تمليل لاطهارة
بما ظهر اثره وهو
الضرورة فانها من
اسباب التخفيف
وسقوط الحضر
ما لكتاب قال الله
تعالى فمن اضطر
في نجاسة غير متجانف
لائم قال الله غفور
رحيم والطوف من
اسباب الضرورة
فصح التعليل به لما
يتصل به من الضرورة
ومثل قوله
للمستحاضة انه دم
عرق انفجر توشى
لكل صلوة اوجب
بهذا النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة
ولقيام النجاسة اثر
في التطهير وعلقه
بالانفجار وله اثر
في الخروج لانه غير

واخرى * الاثرى توضيح لقوله لكان الاحتمال في اصله * والجواب عن كلامه اى كلام
الخصم وهو ان الاثر معنى لا يحس او لا يعقل * ان الاثر معقول اى معلوم من كل محسوس
* لغة اى بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون سقاء فار واه وضربه فاوجعه وكسره فانكسروه وهمه
فانهم في هذه وامثالها لغات وضعت لآثار افعال مؤثرة * وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء
السهل في الاسهال واثر المشى في الطريق واثر فعل الباني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة * ومن
كل مشروع معقول اى مفهوم * دلالة اى بطريق الاستدلال على ما يبيناه من تعرف صدق الشاهد
بالاحتراز عن محذور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الاثر معقولا في المشروعات اى
معلوما بامثلة نذرها * وذلك اى ظهور الاثر الامثلة على تأويل المذكور * تعليل خبر مبتدأ
محذوف اى هذا تعليل * للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر
اثره وهو الضرورة كالا ضمير ين راجع الى ما * فصح التعليل به اى بالطوف * ما يتصل به من
الضرورة اى لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة او لآليات حكم
التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعلته * مؤثرة * الاثرى ان من اصابته نجاسة في تناول الميتة او الدم
فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت
في بعض نسخ اصول الفقه * وذكر الشيخ في مختصر التقيويم ان قوله عليه السلام * انما هي من
الطوافين والطوافات عليكم * اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن
الاحتراز عن سؤرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة
دفع الضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكم المكان العجز
والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة *
وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان
نجسا وليس معه ما يفسلها يصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة * وكذا الحدث
يسقط اعتبار عدم الماء فثبت انه اشارة الى وصف مؤثر شرعا وعقلاء اوجب اى النبي صلى
الله عليه وسلم بهذا الص * وهو حديث المستحاضة * الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة
الذى له اثر في ايجاب التطهير لابعبار معان اخرى من كونه جسما وما يعاونحوها او لم يوجد لها
اثر في ايجاب الطهارة * وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر في الخروج لانه اى لان
انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفى معه وجوب الصلوة والنوضى بخلاف دم الخيض
والفاس لان كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والنوضى
للحرج * ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف مؤثر فقال
والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها رده واما كونه لهذا ترد البيعة به * فكان له اى
للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو
وقت الصلوة للضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاطمة
بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة * انما دم عرق انفجر توشى * صلى لوقت كل صلوة * اشارة

معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

ومثل قوله لعمري
 الله عنه وقد سأله عن
 القبلة للصائم فقال
 رأيت لو تمحضت
 بماء فمجمته كان
 يضرك لتعليل بمعنى
 مؤثر لان الفطر نقيض
 الصوم والصوم كم
 عن شهوة البطن
 والفرج وليس في
 القبلة قضاءها لا
 صورة ولا معنى مثل
 المضضة وقال في
 تحريم الصدقة على
 بني هاشم رأيت لو
 تمحضت بماء ثم
 مجمته اكنت شاربها
 فعلل بمعنى مؤثر
 وهو ان الصدقة
 مطهرة للاوزار
 فكانت وسخا كالماء
 المستعمل واختلف
 اصحاب النبي عليه
 السلام في الحد
 فضر بوا بالامثال مثل
 فروع الشجر وشعوب
 الوادي والانهار
 والجداول واحتج ابن
 عباس رضي الله عنهما
 فيه بقرب احد طرفي
 القرابة وهذه امور
 معقولة بانارها

الى احكام ثلثة وتعليل لها ابو صاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثاني وجوب التوضي *
 * والثالث الاكفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض اما او حب
 سقوط الصلوة لانها مادة راتبة في بنات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز
 عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن
 بتلك الدم فاماد الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب
 الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة * والثاني انه عليه السلام
 علل لوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات نجاسة
 اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة
 اد العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توضي *
 لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انه ادم عرق انفجاره عبارة عن السيلان
 الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مسنولة بالطهارة ابد الا تحدد
 فراعا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فوجب التوضي * في وقت الصلوة مرة واحدة ليمكنها اداء
 الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لكان الضرورة وللعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا
 قوله (ومثل قوله) اي قول النبي عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي
 عليه السلام في الهرة * وكلمة فقال وقعت زائدة لاحاجة اليها * وقوله لتعليل خبر مبتدأ محذوف
 اي هذا لتعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اي ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض
 اي الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافي ركبه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس في القبلة
 قضاء شهوة الفرج * لا صورة ادم ايلاح فرح في فرج * ولا معنى لعدم الاتزان مثل المضضة فانه
 ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شي الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح
 البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضضة لا تمسد الصوم لعدم معنى الفطر
 فيها فكذلك القبلة * فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى * خذ من اموالهم
 صدقة تطهرهم * والوزر الحمل الثقيل والمراد الانم ههما * فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان
 الاتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالى الامور وكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم
 واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الامور * فهذا بيان لتعليل النبي عليه السلام
 باوصاف مؤثرة * ثم شرع في بيان لتعليل الصحابة فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ورضي عنهم في الجديعنى مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة
 رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب على وزيد بن ثابت وجاعة اخرى رضى الله
 عنهم الى توريت الاخوة مع الجد فضر بوا فيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه بامثال نقل على رضى الله
 عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة ائت خص ام ترعرع من الصغى فرحان فالتقرب بين الغصنين
 اقوى من التقرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين
 الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست

بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
 مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من وادئ ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين
 كمثل نهرين ينشعبان من وادئ فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادئ اكثر من القرب بين الوادئ
 والجدول بواسطة المهر * والشعوب جمع شعب وهو ما نشعب من قبائل العرب والعجم وكانه
 مستعار ههنا لما نشعب من الوادئ والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه
 اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يبق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا
 يجعل ابا الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الاخر وهو الجزئية في
 القرب * وهذه امور معقولة بانارها اي ما ذكرنا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة
 على الآخر تعليقات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر
 وشعوب الوادئ لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس * الا ان عباس رجح الجد لان قربه منشعب
 عن الجزئية كقرب الحافد اذ الحافد متصل بالبنت بواسطة ابه اتصال جزئية والجد متصل به
 بواسطة ابه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذلك الجد *
 وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى
 يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قوله (وقد قال عمر لعبادة)
 عن محمد بن الزبير قال امتسار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من
 الصباري انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر انني بسبي منه فاتاه بشيء منه قال ما اسسه
 هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب نلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله
 عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن عيينه فقال عبادة ما اري النار تحل
 شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون خراثم بصير خلاثم تأكله * وفي هذا دليل باحة شرب
 المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشتدون الخلو وهو ما يكون
 ممر الطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما اري النار تحل شيئا يعني
 ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال
 له عمر يا احمق اي يقليل النظر والتأمل اليس يكون خراثم يكون خلاثم تأكله يعني ان صفة الحجرية
 بالتحلل تزول فكذلك صفة الحجرية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول * ومعنى هذا الكلام
 ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الحجرية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محلا ولا كسه
 منه للدم والمحرم هو الدم المسفوح يكون محلا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط
 وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم كالمني
 اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في الملحمة وصار ملحا والسارق اذا صار رماذا
 قوله (وقال ابو حنيفة في انثين اشترى عبدا) اذا ملك الرجل مع اخر قريبه بتسراء او هبة
 او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابى حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لتسريكه في نصيبه ولا
 ضمان على الذي عتق من قبله * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يضمن لتسريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي
 الله عنه لعبادة ابن
 الصامت حين قال ما
 ارى النار تحل شيئا
 اليس يكون خراثم
 يصير خلاثم كله
 فعلل بمعنى مؤثر
 وهو تغير الطباع وقال
 ابو حنيفة رحمه الله
 في ابن اشترى عبدا
 وهو قريب احدهما
 انه لا يضمن لتسريكه
 لانه اعتقه برضاه
 وللرضاء اثر في
 سقوط العدوان

* موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان * معسر الان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراه
 القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعنى ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان
 العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا *
 ولا يحنيفة رجه الله انه اعتقه برضاه اى برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضاء اثر في
 سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الائتلاف الملك الشريك فيكون
 واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يعنى عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع
 الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضى به كالمواذن له نصا ان يعتقه وكالمواثف مال الغير
 بادنه * واثبات الرضاء بوجهين * احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه
 موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كالمواثف الاستاذن احد الشريكين صاحبه في ان
 يعتق نصيبه فاذن له في ذلك * والثاني ان المشتري صار اشخص واحدا لتحد الايجاب من البايع
 ولهذا لو قيل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما
 راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لمساعدته على القبول بل
 يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به الا ان هذا السبب يتم
 علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبى فكان القريب معتقا
 دون الاجنبى ولكن بمعاونه فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب * وهذا الكلام يتضح
 لابي حنيفة رجه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترى اعبدا فلما في
 الهبة والصدقة والوصية فكلاهما اوضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر
 الا ان ابا حنيفة رجه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول
 الشخص في النصف دون النصف صحيح * ثم لافصل في ظاهر الرواية بين ان يكون
 الشريك مالبا ان المشتري معه قريب العبد او لا يكون مالبا به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة
 رجهما الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن مالبا به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا
 يعلم انه طعامه فأكده المخاطب فليس للأذن ان يضمه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا
 العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رجهما الله ان رضاء انما
 يتحقق اذا كان مالبا به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه * وروى بشر عن ابي يوسف
 عن ابي حنيفة رجهم الله انه اذا لم يكن مالبا فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاء وقوله
 حين لم يكن مالبا ان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا
 بنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن مالبا كان له ان يرد ولو كان مالبا لم يكن له ان يرد كذا
 في المبسوط * وقال محمد في ايداع الصبي اى في مسألة ايداع الصبي * لانه اى المودع
 سلطه اى الصبي على استهلاكه اى استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر
 لانه لما مكه من المال قد سلطه على ائتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جنابة
 في حق المسلط بل يكون رضاء بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط
 ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ
 صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق * وخص

وقال محمد رجه الله
 في ايداع الصبي لانه
 سلطه على استهلاكه
 وقال الشافعى رجه
 الله في الرضا لا يوجب
 حرمة المصاهرة لانه
 امر رجعت عليه
 والنكاح امر جدت
 عليه وهذه اوصاف
 ظاهرة الآثار وقال
 الشافعى في النكاح
 لا يثبت بشهادة
 النساء مع الرجال
 لانه ليس بمال ولذلك
 اثر في هذا الحكم لان
 هذا المال هو المبتذل
 فاحتيج فيه الى الحجة
 الضرورية واماما
 ايس مال غير مبتذل
 فيجب اثباته بالحجة
 الاصلية ولز داد
 خطره على ما هو
 مبتذل

وعلى هذا الاصل
جربنا في الفروع نقلنا
في مسح الرأس انه
مسح فلايسن تثلثه
كسح الخف لان معنى
المسح معنى مؤثر في
التخفيف في فرضه
حتى لم يستوعب محله
ففي سنته اولى فاما قول
الخصم انه ركن في
الوضوء غير مؤثر في
ابطال التخفيف وعلنا
في ولاية الماكح بالصغر
والبلوغ وهو المؤثر
لانها ما شرعت الا
حقا لا عاجز كالقفة
فصح التعليل بالجز
والقدرة لوجود
والعدم ولم يكن للبراءة
والثبابة في ذلك اثر
وقلنا في صوم رمضان
انه عين وهذا مؤثر
لان النية في الاصل
للتعيين والتمييز وذلك
يحتاج الى ذكره عند
المزاحة دون الانفراد
وعلل بانه فرض ولا
اثر للفرضية الا في
اصابة المأمور وهذا
اكثر من ان يحصي

محمدا بالذكروان كان قول ابي حنيفة رجهما لله مثل قوله باعتبار التصنيف * وقال الشافعي
رجه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه اي هو امر يفضى الى اشد
العقوبات واقبحها وهو الرجم * والنكاح امر جدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فاني يتشابهان
* وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة
فيجوز ان يكون سبها ما يحمي المرء عليه ولا يجوز ان يكون سبها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا
الموجب للرجم * واشارة ايضا الى ان الزنا لما كان امر ايرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه
ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر ثبوت ان السبيل فيه الاعدام بما رآه في اثبات حرمة
المصاهرة تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يرتب عليه بقاؤه وهذه
اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل او صاف ظاهرة الاثار كما بينا * وقال الشافعي
رجه الله في السكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال * ولذلك
اي وللمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح
* لان المال هو المبتذل اي المستهان تجري المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس * فاحتج فيه الى
الجملة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للخرج فان الاصل ان لا يكون
لهن شهادة لبناء امرهن على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى «ان تفضل احدهما *
فاما ما ليس بمال مثل السكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون
في محافل الرجال * فيجب اثباته بالجملة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته
الى الحرج قوله (وليزداد خطر عطف) على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال
فيجب اثباته بالجملة الاصلية لعدم ابتدائه ولا زدياد خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح
الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والولى
دل على خطره فلا يثبت الابحجة اصلية خالية عن الشبهة * قنت بما قلنا ان طريق تعليل السلف
رجه الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير
واجب اتباعا للسلف جربنا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء قلنا في مسح الرأس يعنى في انه
لا يشترط فيه التكرار لا كمال السنة انه مسح فلايسن تثلثه كسح الخف * وهو مؤثر لان معنى المسح
مؤثر في التخفيف فان المسح يسر من الغسل وتأدى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر ان التخفيف
في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلان يظهر في سنته بان لم يبق
التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة تع الفرض واطرف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها
من الفرض * فاما قول الخصم انه ركن في وضوء غير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا ينفى ما ذكرنا من
معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولايسن تثلثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا امر للركنية في
ابطال التخفيف واثبات التكرار * وعلا في ولاية الماكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصغر
وفي انتفاؤها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج النيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له ان يزوح
البكر البالغة الا برضاها كالنبيب البالغة عدنا * والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان

من السكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح * اوجع مستح بمعنى المصدر من الانكاح ويجي المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد * وهو اى الصغر وصف مؤثر لانها اى ولاية الانكاح ما شرعت الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة السكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالفقة يجب على الولى حقا للعاجز عنها المؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثبابة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتقاما في المال بالصغر والبلوغ * وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التعليل بالعجز وهو الصغر والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والثبابة في ذلك اى في اثبات الولاية واعدامها اثر * وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية * وهذا اى وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فاجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة واجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها اى ذكر التمييز على تأويل النية عند من اجهة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع حينئذ ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين * وعلل اى الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء كالصلوة ولا امر للفرضية الا في اصابة المأمور اى في الاتيان بالمأمور به يعنى لاثار لهذا الوصف في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير * فثبت اننا سلطنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر في القياس * وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها اكر من ان يحصى قوله (فان قيل التعليل بالاثار) الى آخره * قال الامام شمس الائمة رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا لفرع واصل فان المقايسة تقدير الشئ بالشئ * وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون قياسا * ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعبارة مستبطة بالرأى بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص بعبارة تعدى الى الفرع يكون مقايسة وعبارة لاتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان عبارة شرعية للحكم * ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو صرح وربما يقع الاستغناء عنه فذكره بما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه لهذا الوصف يكون مقايسة على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما اقتناؤه لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لو صرحه * وما يذكر فيه الاصل ما قال علماءنا رحمه الله في طول الحرية انه لا يجمع نكاح الامه ان كل نكاح يصح من العبد بان المولى فهو صحيح من الحر كدكاح حره وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق يصف الحل الذي يتنى عليه عقد السكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في الصف السابق بمنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثار لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بالاصل قلنا يجمع عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على اناسي ما الاصل له عبارة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لو صرحه والله تعالى اعلم

ذلك الحال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل * فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية يسمى ما الاصل له علة شرعية اي ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم * على ما قلنا يعني في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل يجمع عليه * لكنه اي الاصل مسكوت عنه لو ضوحه اي لظهوره والله اعلم

﴿ باب بيان المقالة الثانية ﴾

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذ كر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه ففقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم في بيان الحجية اي في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجية لاصحاب الطرد والحجة عليهم * والثاني في تقسيم الجملة اي جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابهه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اي اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اي المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير في جميع الاصول اي في جميع الصور * وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو السمي بالدوران وجودا وعندما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكبر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اي على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحاليين ولا يحكم له يعني شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام * لا يقضى القاضي وهو غضبان * معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعندما ولا يحكم للمصوص عليه وهو الغضب اول نفس النص في الحاليين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضي حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه وادوا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما ثبتت الحرمة مع ان النص لا يقتضي حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعندما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة * وقيل اشتراط قيام النص ولا يحكم له في الحاليين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

﴿ باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد ﴾

اعلم بان الاحتجاج بالطراد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجية والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحاليين ولا يحكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا تصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد به بغيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناولها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضى جواز التعليل لكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اشارة للنقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع * ولان حلال الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المنبت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان اشارة التي ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق * ولان الدور ان مهمما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا اعلم ان دعاه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتعون له داعين بذلك الاسم المغضب له * ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكوون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اي هن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا * يعنى النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على مامر * وذلك اي صيرورته شاهدا * لا يقتضى الشهادة بكل وصف اي لا يقتضى ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضى ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الخمر العاقل البالغ العدل شاهدا * ثم لم يجب اي لم يدل ذلك ان يكون لفظه منه شهادة بل بعض اللفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر اللفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين اللفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التي فيه فانه نبي عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع * ولهذا كان اشهد من الفاظ اليقين فكذا ههنا لا بد من

احتجوا جميعا بان
الدلائل صحة القياس
التخصيص وصادقون
بصفه وكل وصف
ثبوت نص من
النصوص ولان حلال
الشرع امارات غير
وجبة فلا حاجة بنا
في معنى يعقل
الجواب ان الشرع
جعل الاصل شاهدا
ذلك لا تقتضى
شهادة بكل كما
جعل كامل الحال من
ناس شاهدا ثم لم
يجب ان يكون كل
لفظة شهادة الا بمعنى
معقول يوجب تمييز

فاما قوله انها امارات
وكذلك في حق الله
فاما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل
كما نسبت الاجزئة
الى افعالهم ونسب
المالك الى البيع
والقصاص الى القتل
وما يجري مجراه
فكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها
جعلت موجبة
شرما في حقنا على
ما يليق بها وهي
النسبة ليس وجب
القصاص على القاتل
وقدمت القتل
باجله واذا كان
كذلك لم يكن بدمن
التمييز بين العلل
والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز وكذلك
العدم عند عدم لانه
يزاحه الشرط فيه
ولان نهاية الطرد
الجهل لانه يقال له
وما يدريك انه لم يبق
اصل مناقض او
معارض

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول * ولان كل وصف لو صلح
علة والوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء
في المقاييسات ولما اخص بها الفقهاء فعلم ان المقاييس مبنية على معان تفقه الاوصاف تسمع
كذا في القويم * ولا اعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الابمعتى معقول وكان من حق
الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة
وذلك البعض لا يميز الابمعتى معقول بوجوب تميزا * واما قوله اى قول الخصم * انها اى
العلل امارات فكذلك اى فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة
والموجب لها فاما في حق العباد فلانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام
ثابتة بتسرعه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون
مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل * ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المسروعة اجزئة
مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزناء والقذف والسرقة * وما يجري
مجراه اى مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى السكاح والحرمة الى الطلاق * فكانت اى العلل
غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع * ولكنها اى العلل جعلت
موجبة شرما في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعنى كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق
الذى يليق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والمالك حكم البيع
والحل حكم الكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فانه نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله
تعالى وفي علمنا ايضا فلا * وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان
المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا
كان كذلك اى كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرما في حقنا * لم يكن بدمن
التمييز بين العلل والشروط اى من دليل يميزهما ومجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط
ايضا * وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثانى ان وجود الحكم عند
وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند
عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة عن غيرها * وقال وكذلك العدم عند عدمه اى
كما يصلح الاطراد دليلا يميز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا يميز ايضا * لانه
اى الوصف يزاحه الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع
علة وجودا وعد ما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب
صدقة الفطر ووجوب الطهارة كاي دور مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التى هى اسبابها
وجودا وعد ما يدور مع الحول ويوم الفطر والحذب التى هى شروطها وجودا وعد ما
ايضا وكذا العتق كاي دور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر
وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط
وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق * قال الشيخ في شرح النقوم

اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ * لان الوجود عند
 الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة * ولا نهاية الطرد
 الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض
 ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولا مناقضالا انه لا يمكنه
 الطرد فى جميع الاصول * وهل ثبت ذلك اى وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا
 بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأدى اى تهيا لك * ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم
 باتقاء المعارض والمناقض قبل الطرد * واما العدم فليس بشئ * فلا يصلح دليلا اى لا يصلح
 فى نفسه دليلا على شئ * لان الدليل على السئ امر وجودى * وكيف يصلح اى عدم الحكم
 عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى
 ولئ سلما انه يصلح دليلا فى نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف
 لا تمتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولا تقتضى ذلك ان لا تكون لحكم واحدا لعله
 واحدة وقد ثبت فى الشرع لحكم واحد لعل متعددة كاللوم والاعماء وخروج الجاسة من
 السبيلين ومن غيرهما لا تنقض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك
 وكالردة والكفر المفضى الى المحاربة والغبى والزنا بعد الاحصان لباحة القتل * فلا يصلح
 شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح
 اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لجهة كون الوصف علة * وصحح فى بعض الشروح
 بنصب الطاء فليل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة
 اخرى واذا لم يصلح شرطاه كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك
 الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة
 وبالعكس * والوجه هو الاول * وعبارة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة
 لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبقى دليل الصحة وهو العدم
 عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل
 الفساد لزو ال دليل الصحة واتفاق الكل ههما على جوار الحكم فى محل بعلم تدل على ان
 الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة * واما
 استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مفضى فليس بصحيح لانا لانسليم حصول العلم
 او الظن يكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لو لا ظهور اتفاق غير ذلك من
 الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران * وذكر
 فى القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين
 الطريقين يكون مجرد احتكام على السرعة والطردي لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا
 لوربطه به نفيما لم يترجم فى مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به * الا ترى ان
 القياس الفاسد قد يطرده كما سيجى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك الا
 بان وقتت عن الطلب
 وقد كان يتأدى لك
 ذلك قبل الطرد واما
 العدم فليس بشئ فلا
 يصلح دليلا وكيف
 يصلح مع احتمال ان
 يثبت بعلة اخرى فلا
 يصح شرط عدمه الا
 ترى ان مثل هذا لا
 يوجد فى عمل السلف

على الاقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل القرض والقض باطل فاما الاطراد بغايته انه يدل على عدم القرض او لا يدل على القرض فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما ثبتت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان الثابت للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في النسخيات * قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلة الشرعية فبنية على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان * الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل في صحة القياس اجاعهم وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلوكوا طريق المراد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لماعطوه ولاهملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم * قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريفا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى عن اضافته الى الاسم كتصريح العصير اذا اشتد وسمى خجرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعندما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم نيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى للحقيقة حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عطلت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعندما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الحالين ولا حكم له * ويقول الى صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما حلل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعندما حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له * الا ان هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلفة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له قد احتج بآية الوضوء ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

نادرا * وذلك من حيث الظاهر ايضا لان من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له * على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الاتعية حكم النص الى محل لانه فيه فاذا لم يبق له حكم فإى شئ يتعدى الى الفرع * وذلك غير مسلم اى قيام النص ولاحكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا * ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل * قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلما ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر * وكذلك ذكر العسل اى وكذا ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البدل النص فى الاصل * لانه اى البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البدل بقوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاعسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء فى البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا * فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البدل على ثبوته فى البدل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة * قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث * و اراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمرة فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا مادل على اضرار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاعسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل * واذا ثبت ان اشترط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقتابل هو قائم مع حكمه فى الحال * قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الآية لا بل رأى ولكن بدلالة ان نص فانه قال * ولكن يريد ليظهركم * وقال فى الاغتسال * وان كنتم جنبا فاطهروا * وقال فى بدل الوضوء اوجاء احد منكم من الغائط او لا ستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتعين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الآية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهريين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا او قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا ستم النساء لم تجدوا ماء فتيمموا والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجرى مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة *
 واليه يشير تقرير شمس الأئمة ايضا قوله (وهذا النظم) اي اختير هذا النظم وهو ان الحدث
 لم يذكر في الوضوء الذي هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر
 بنفسه وحقيقته كما قال تعالى * ولكن يريد ليطهركم * فدل كونه مطهرا على قيام نجاسة لان
 المطهر ما ثبت الطهارة ويتقضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح انبات الطهارة فان انبات الثابت
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث * بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط
 فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعديدا * ويلزم على هذا التقرير ان الحدث
 قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اي شرعه لاجل الصلوة وسبب
 وجوبه ارادة الصلوة * والحدث شرطه اي شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل
 صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء
 فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة
 * فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل الذي تعلق به
 الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه * وان كنتم
 جنبا فاطهروا * ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعا ان الغسل لكل صلوة
 ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت كون الغسل سنة لكل
 صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وابطارته وذلك ثبت بالسنة * وذكر في الكشف
 * فان قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه
 * قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب
 * وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضؤون لكل صلوة * فان
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء
 على وجه الندب * قلت لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الانغاز والتعمية وقيل
 كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله * وكذلك الغضب اي وكما ان الحدث
 ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اي المراد منه شغل القلب لان
 الغضب سببه وقد يسمى الشيء باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته * وقط لا يوجد
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لا باحة القضاء مع وجود
 الغضب عند فراغ القلب لانا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه
 لا يخلو عن شغل البتة فبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص
 ولا حكم له * قال القاضي الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضي

وهذا النظم والله اعلم
 لان الوضوء مطهر
 فدل على قيام نجاسة
 فاستغنى عن ذكره
 بخلاف التيمم والوضوء
 متعلق بالصلوة
 والحدث شرطه فلم يذكر
 الحدث ليعلم انه سنة
 وفرض فكان الحدث
 شرطا لكونه فرضا
 لا لكونه سنة فاما
 الغسل فلا يسن لكل
 صلوة بل هو فرض
 خالص فلم يشرع الا
 مقرونا بالحدث وكذلك
 الغضب معلول بشغل
 القلب وقط لا يوجد
 الغضب بلا شغل ولا
 يحل القضاء الا بعد
 سكونه وانما التعليل
 للتعدية

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا ﴿ ٣٧٢ ﴾ او وجود او عدما والذي يليه الاحتجاج:

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايداء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأى للقياس في شئ* وانما التعليل للتعدية اى التعليل ابداء لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لانص فيه فاشترط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحوه* فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملايما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم بين الطارد تأثيره فيكون مقدا على سائر الاقسام* والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع* والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لانبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على ما كان* والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض* والذي يليه ما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف بجمع عليه فكان مقدا على وصف مختلف فيه* ثم الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا يشك في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح* اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تليته فوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود لان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة* قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدلته بمنزلة شاهد كره شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار وانبات على الاداء تعديلا* او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة كثيرة فلا تصير الكثرة تعديلا لم يكن عدلا لقل الكثرة* ولان الوجود قد يكون اتصافا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق* والعدم قد يقع لانه شرط اى العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالسرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة* ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الاترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو كان علة للبقاء لما فنى شئ في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق* فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي* وهذا بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود في غيرها ولم تكن علة للبقاء في نفسها لانها كانت علة

باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشياء والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد وعدلته واختصاص اداءه ولان الوجود قد يكون اتصافا والعدم قد يقع لانه شرطه الاترى ان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في العير لاني نفسها اما الوجود فثبت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاول * واما ما يقال الوجود علة الرؤبة فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤبة لانه مؤثر في الرؤبة * وكذلك وجود الحكم اي كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان ثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة * لجواز وجوده اي وجود الحكم بغيره اي بغير الوصف الذي هو علة قوله (ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا) اهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة يدل على انتفاضة عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز تخصيص من منهم مثل القاضي الامام ابي زيد وعندهم يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لانها مانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة * ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لقوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين ادا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لانها تخصيصا معها مع وجودها * فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اي وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اي لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذي هو علة * لا يصلح مناقضا اي لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اي يتمتع لقوت وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة كالتصاب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة التمام فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بقوات وصفها فلا يكون مناقضا * ورد المذهب الثاني بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا * ويحتمل هذا الكلام وجوه ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو للحال * هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذي هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على فوات وصف من العلة * او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عدم هذا الوصف لما ينسب * وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثاني للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اي ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لانه تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بقوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة * وان يرجع الضمير الاول الى فوات الوصف من العلة والثاني الى الوصف العائب منها والواو للحال اي لا يكون

ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لقوت وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضا وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما بين ان شاء الله تعالى الا ان هذا نهج العلل ظاهرا فكان مقاما في اقسامه

ذكر قوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتام العلة
 تخصيصا للعلة يعني اذا قات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه من جوز
 التخصيص مانعا محضاً ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو
 فوات الوصف فخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصاً اي
 محضاً للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتامها اصلاً ووصفاً ثم لا يثبت
 حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفاتت
 لتام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعاً محضاً بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم
 لانعدامها * ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة
 العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود والعدم
 عند عدمه على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد على ما بين اي في باب
 تخصيص العلة ان شاء الله تعالى * الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد على نفي العلة بسكون الهاء
 اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف
 المؤثر وتحريك الهاء لحن لان النسخ بالتحريك البهرو تتابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل
 بالنفي) يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان
 العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة للاحكام * ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف
 آخر يثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز ان يثبت بعلة شتى لا يرى ان العدم ليس باهلي حالاً
 وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود اخر فكيف يمنع العدم * وكذلك الوجود
 لا يصلح علة للبقاء والوجود شئ اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام * مثل قول
 الشافعي في النكاح انه لا ينقذ بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بما لا يشبه الحدود *
 وفي الاخ اذا ملك احاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم * ولا يلحق المتوتة طلاقاً
 يقال بت طلاق المرأة وابته اي طلقها طلاقاً لارجعة فيه والمتوتة المرأة واصلها المتوتة طلاقاً
 يعني لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البان فيها لانه لا نكاح بينهما فاصار كما بعد
 انقضاء العدة * ويجوز اسلام المروي في المروي اي النسوت المروي في جنسه وهذه النسبة
 الى بلد بالعراق على شط القرات * لانهما اي البدلين ما لان لم يحممهما طم ولا ثمنية يعني المعنى
 الموجب حرمة النسبة التي هي من انواع الربو الطم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت
 حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس * وهذا في الظاهر اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي
 جرح في الظاهر * على مثال العلة اي العلة الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها
 مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلاً في بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اي التعليل بالنفي
 لما كان عدماً اي استدلالاً بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئاً اذ العدم ليس بشئ فلا يصلح حجة
 للاثبات اي لاثبات احكام السرعة * ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتياً فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل
 قول الشافعي رحمه
 الله في النكاح لا يثبت
 بشهادة النساء مع
 الرجال لانه ليس بما
 وفي الاخ لا يعتق لانه
 ليس بينهما بعضية
 ولا يلحق المتوتة
 طلاقاً لانه نكاح
 بينهما ويجوز اسلام
 المروي في المروي
 لانهما ما لان لم يحممهما
 طم ولا ثمنية وهذا
 في الظاهر جرح على
 مثال العلة لكنه لما
 كان عدماً لم يكن شيئاً
 فلا يصلح حجة للاثبات
 الا ترى ان استقصاء
 العدم لا يمنع الوجود
 من وجه آخر

كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عديمة علت بالعدم فينبغي ان يجوز
 * لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى * الاترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه
 آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا
 ولا في بلد كذا وكذا الا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله (الان يقع الاختلاف) استثناء
 من قوله فلا يصلح حجة للانبات * وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول
 محمدر حه الله في ولد الغصب اى المغصوب انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد
 * ومثل قوله فيما لا يخس فيه من التؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا
 ان يقع الاختلاف في حكم سببه معين كافي ولد الغصب فان الاختلاف واقع في ان ضمان العصب
 هل يجب في زوايد المغصوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالاتلاف
 والبيع الفاسد وغيرهما * وفي حكم * الواو بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله
 بالاجماع واحدا لا تاني له مثل وجوب الجنس فان سببه في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف
 بالخيل والركاب فيثبت صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم * لان ذلك اى حكم سبب
 معين او حكم سبب لا تاني له لا يوجب تغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم
 ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة * وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس
 ثم قال انما قالها محمدر حه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة لان حكم العلة لا بد من
 ان يتعدم اذا عدت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجاباه
 واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما يبقى الحكم مع عدم العلة لعل اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها
 في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع
 الاختلاف في حكم علة بعينها * فاما قوله ليس بما لكذا يعنى ما ذكره الشافعى ليس من قبيل ما ذكره
 محمدر حه الله فان قول الشافعى الكاح ليس بما فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لتعليل بعدم
 الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع
 ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان لتعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * وهو اى ذلك الوصف ان لسكاح وان لم يكن
 مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شهة بعد ثبوته لا يسقط بها * بل هو
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنته له لا تتمعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى القاضى ومع ان
 فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص ففرقنا انه من جنس ما
 يثبت بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعنى صار السكاح فوق الاموال من
 هذا الوجه بدرجة وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الاترى ان البيع لا يثبت مع الهزل
 وان طريق الصفقة في البيع مفسد لبيع حتى لو قبل البيع في احد العبدن فيما اذا قال البايع نعت منك
 هذين العبدن بكذا لا يصلح ولو قبل نكاح احدى المرأتين صح وكذا لو جمع بين حرقن

الان يقع الاختلاف
 في حكم سبب معين
 وفي حكم ثبت دليله
 بالاجماع واحدا لا تاني
 له مثل قول محمدر حه الله
 العصب لانه لم يغصب
 الولد ومثل قوله فيما
 لا يخس فيه من التؤلؤ
 لانه لم يوجف عليه
 المسلمون لان ذلك لم
 يوجب تغيره فاما قوله
 ليس بما فلا يمنع قيام
 وصف له اثر في صحة
 الاثبات بشهادة النساء
 مع الرجال وهو ان
 السكاح من جنس ما لا
 يسقط بالشبهات بل
 هو من جنس ما يثبت
 بهافصار فوق الاموال
 في هذا بدرجة وكذلك
 في اخواتها على ما
 عرف

وباعهما لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى * وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان اسهل جواز او كذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا الواشترى المكاتب منكوحة مولا لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد امه مكاتبته النسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك في شبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحد وقد ثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروى في المروى من قيام او صاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * ففي مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال باعلى الذلين بالطريق الاولى * وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستغنى عن زوال ملك النكاح حكماله فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا يبقى النكاح منعقدا ولا يزيل الملك بحال فنبت ان زوال الملك ليس يحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تقوية الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك انفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فاليهما وجدي قد تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار والطريقة البرغرية * وفي اسلام المروى في المروى ان لم يوجد الطعم او التسمية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها علة لربوا النسبية كالوصف الاخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسبية لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليست باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في الربوا النسبية فهي جميع العلة استدلالا

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة في ربو الفضل وصار جميع العلة في ربو النسبته * فان قيل فساد البيع لغوات القبض لالربو النسبته * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدى الى انكار ربو النسبته وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول لاربو الا في النسبته بل ربو النسبته اثبت من ربو الفضل فان العجاجة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدى الى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان او التعليل بالنفي على وجهين * احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلة * والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نفيًا صحيحًا الاترى الى قوله تعالى * قل لا اجد فيما وحي الى محرما * الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله (واما الاحتجاج باستصحاب الحال) الى آخره * الاستصحاب في اللغة طلب الصحة ويقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شئ * لازم شيئًا فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبًا للحال او يجعل الحال مصاحبًا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول * وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير * وصارة بعضهم هو الحكم بقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لالعلم بالدليل المتقى * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم بقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولانزاله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليك حاله وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا في التحقيق * ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل * او استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا * ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه * فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل الزنى والصيرفي وابن شريح وابن خيران انه حجة مازمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رجه الله فانه ذكر في مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج
باستصحاب الحال
فصح عند الشافعي

سمرقد وهو اختيار صاحب الميزان * وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي و ابو الحسين البصري وجاعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا للاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان * وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشين و صدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لبراء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره قوله (وذلك في كل حكم) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعنى كان جعل حال البقاء مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للالزام * لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيده لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة * او تأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين * منها مسألة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان زمته فارغة عن حق الغير * ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى الى ان المدعى حتى ومدعى معارضا لانكار المكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا الوصله اجنى على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاد كره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنى كالأقرانه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنى كذا ذكر شمس الأئمة رجه الله * وتقرير آخر ان قول المدعى معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكما سواء في انهما ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فيجوزنا الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المكر افتداء باليمين وقطعا لخصوصية عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولا يقال لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم * لان الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لان الحق ثبت عليه * ومنها مسألة الشفعة ما هي ما ادابع من الدار شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بان قال يدك ليست بيديك بل كانت يد اجارة و اعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او اعادة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقيم بيعة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للالزام

وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا بعد الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم نجعل برائة الذمة وهى اصل حجة على المدعى بل صار قول المدعى معارضا لقوله على السواء والشافعي رجه الله جعله موجبا حتى يتعدى الى المدعى فابطل دعواه وابطل الصلح

وقلنا في الشقص اذا باع من الدار فطلب ﴿ ٣٧٩ ﴾ الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما يده

ان القول قوله فلا
تجب الشفعة الابينة
وقال الشافعي يجب
بغير بينة وكذلك
رجل قال لعبد ان
لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فضى
اليوم ثم اختلفا
ولا يدري ادخل ام
لا فان القول قول
المولى عندنا لما ذكرنا
واحتج بان الحكم
اذا ثبت بدليله بقي
بذلك الدليل ايضا
الا يرى ان حكم
النص يبقى به بعد وفاه
النبي عليه السلام
حتى تعذر نسخه
واحتج باجاءهم
على ان من يقن
بالوضوء لم يلزمه
وضوء اخر ولزمه
اداء الصلوة بما علمه
وان شك في الحدث
واذا علم بالحدث ثم
شك في الوضوء يبقى
الحدث ولو ثبت ملك
الشفيع باقرار المشتري
انه كان له او انه اشتراه
من فلان وفلان كان
ملكه وجبت الشفعة
وانما يبقى ملكه لعدم

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يملك لان التمسك
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده * وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن
موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بباتة عنده * والشقص الجزء من الشيء والنصيب
* ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد
مضى اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعنى
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل ان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول
قوله * لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لاملزمة * ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام * ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احذرت احذرت فلابصر فن
حتى يسمع صوتا او يجدر بحاجه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب *
وبالاجماع وهوانه اذا يتقن بالوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن الوضوء
ولويتقن بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث وكذا اذا يتقن بالنكاح ثم شك في الطلاق
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب * وبالذليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت
بدليل ولم يثبت له معارض قطعوا ولا ظنا يبقى بذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص
يبقى به اي بذلك النص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام * واستدل صاحب الميزان للسج ابي منصور
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لمتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد حتى طلب المجتهد الدليل المزيل
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك بالاجتهاد مثله
بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لارجحان
له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا
بدليل يتزج على الاول وان كان او جب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى
بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد من له الاترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا
للسنخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على العير ودعوة
الناس في ذلك فعرما ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان * وتمسك من لم يجعله حجة
اصلا بالاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على بوث الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على تغاير الحكم الشرعي بعد بوثه وكذا ادلائل السرعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولم يدل شئ منها بقاء الحكم بعد ان بوث فكان العمل بالاستصحاب عملا بدليل
* وكيف يجعل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه
السوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحاب
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحاب خلافه في مقابلته كالموقيل

ما يزيله ومع ذلك قد يصلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعى ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة

ان المتيم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضي * فكذلك اذا رأى بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انمقد على صحة شرعه في الصلوة وانقضاء الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقاءه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما أدى الى مثل هذا كان باطلا * ولنا ان الدليل الموجب اى الميثب لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالاجماع لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعنى لما كان الایجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الایجاد ولو كان الایجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الایجاد لاستحالة الفناء مع البقي كالم تصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الایجاد لا يوجب البقاء فكذلك الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت * الا ترى انه لما كان موجبا لم يجوز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشئ في حال ثبوته محال * وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشئ في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قياما له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشئ بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون * فلم يصلح ان يكون وجود شئ هلة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه هلة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم هلة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك جازله العمل بالتحري عند الاشتباه * ورأيت بخط شحبي رحمه الله قال الشافعي رحمه الله استحباب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او لعدم او جب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدما كان او وجودا يافى بقى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدونها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها * فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المتيقن فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امر احادنا سوى الثبوت لا بدله من دليل وسبب كالثبوت لا بدله من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت بابقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المريل كان الوجود ثابتا بایجاده الا ان الوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقبل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل
الموجب لحكم
لا يوجب بقاءه كالایجاد
لا يوجب البقاء حتى
صح الافناء وهذا لان
ذلك بمنزلة اعراض
تحدث فلا يصلح ان
يكون وجود شئ هلة
لوجود غيره

الاي ترى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء * ٣٨١ * لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا

يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى ميق اصلا * وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداءه مفتقرا الى سبب ظاهر بعدما علمنا ههنا انه ثابت بايجاد الله تعالى على ما عرف في مسألة المتولدات فاما بقاءه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه * والمالم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع كاليقيني فيصح الازام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لان سلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليلي قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقيم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتمسك على الغير قوله (الاي ترى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه و اشارة الى ان استحباب العلم مثل استحباب الوجود * و ذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج بالاستحباب عمل بلا دليل و ذكر مثال الاستحباب في المعدوم والموجود ثم قال وهذا لان ثبوت العلم لا يوجب بقائه ولا يثبت حدوث علة موجدة ولا يثبت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا يثبت قيام ما تقدم الا ترى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العلم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العلم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمتها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت وما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائها عن الدليل في بقاءه كان محتجا بلا دليل * وقوله الا ترى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل * لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء * ثم اجاب عما استدلل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهي مسألة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من الكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او السرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاءها بالاستحباب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاءه بالاستحباب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ البيع والطلاق

يشكل الا ترى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاء النبي عليه السلام على تقريره لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما نفي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأييد فكان البقاء بدليله وكلا منا فيما ثبت بقاءه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

البات النكاح والحدث للطهارة وقبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان بقاءها
 بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير * ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان
 الشراء يتب به الملك دون البقاء وذكرهنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضى
 ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يترأى تناقضا * والتفصلى عنه ان المراد
 من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يخلف عنه
 لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء القاطع عليه فتبوت بقاء الملك بالشراء ليس
 كشبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض ونسوت الملك لا يحتمله * ثم بين الشيخ مسألة تخرج
 على القولين * فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده
 قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبدالغير ثم اشتراه منه * انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البايع
 على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق * اما عندنا فلما قلنا يعنى
 في موضعه اوبينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يمدو قائله
 اى لا يتجاوز اى لا يتجاوز اى البايع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستحب للملك السابق الثابت له بدليه
 فلا يصلح مبطلان للمشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمبنى على دليل
 كالاتصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلان لكلامه فلولا يجوز البيع لكان قوله متعديا
 الى البايع وذلك لا يجوز * ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البايع انه عبد متعديا الى
 المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه * لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع
 منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد
 في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن
 متعديا الى البايع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليقين في حق المدعا
 عليه وعوض عن الحق في حق المدعى * ثم الولاء لا ينبت لاحد ان كان في زعمه انه حر
 الاصل وان كان زعم انه حربا عتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفى عن
 نفسه فان البايع يقول انما عتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل عتقه
 البايع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان
 الولاء لا يحتمل القبض بعد بوته ولا يطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه
 ثبت منه كذا في المبسوط * وعلى قوله اى قول الشافعى قول البايع يعنى قوله بعث
 * يرجع الى ما عرف بدليه وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليه من الشراء او الهبة او الارث
 او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري * فاما قول المشتري هو حر
 فليس يرجع الى اصل عرف بدليه اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحب بذلك
 الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع * وذكر في الوسيط لا تغزى الى لو شهد بحرية عبد غيره
 وردت شهادته او لم يشهد معه بان فليحكم به نعم جاءوا اشتراء صححت المعاملة واختلفوا في حقيقته
 * منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشترته مك كان مقراله بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في
 رجل اقر بحرية عبد
 ثم اشتراه انه صحيح
 على اختلاف الاصلين
 اما عندنا فلما ان قول
 كل واحد من العاقدين
 لا يمدو قائله ولو لم
 يجوز البيع لعدا قائله
 وعلى قوله قول البايع
 يرجع الى ما عرف
 بدليه وهو الملك
 فصار حجة على
 خصمه واما قول
 المشتري انه حر فليس
 يرجع الى اصل عرف
 بدليه فلم يكن حجة
 على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذه المشتري به بعده * ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البايع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البايع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتره ليلكته بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبايع فبينى على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البايع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشياء) فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصلى في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما * وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل * وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وابدكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كافي قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكافي قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شئ الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره * ومنها ما لا يدخل كافي قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عز وجل * فظنوا الى ميسرة * ولهذا الغاية شبه بكل واحد من قسمين بدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ويحب الغسل ولشبهها بالقسم الثانى لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك * وهذا اى الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما دعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد * فان قال دليه تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليه دخول بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما ينبت فقيل نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اى قسمين ام لا * فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمع لتنافيها بل يلحق بما هو من نوعه بدليله * وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا بما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حقه على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعر فان حاصله احتجاج بلا دليل * ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احد هما ما يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا * هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في الاقويم والميزان وغيرهما الا ان السنجي لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا لآخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد * ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليه انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره * وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغيره ان كل حادث يفترق الى

واما الاحتجاج بتعارض الاشياء مثل قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان امر حادث فلا يثبت بغيره ولا يقال له اتعلم ان هذا من اى القسمين فان قال لا ادري فقد جهل وان قال نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل

واما الذي لا يستقل
 الابوصف يقع به
 الفرق فباطل مثل
 قول بعض اصحاب
 الشافعي في مس
 الذكر انه حدث لانه
 مس الفرج فكان
 حدنا كما اذا مسه
 وهو يبول وليس
 هذا بتعليل لا ظاهرا
 ولا باطنا ولا رجوعا
 الى اصل وكذلك
 قولهم هذا مكاتب
 فلا يصح التكفير
 باعتاقه كما اذا ادى
 بعض البديل لان اداء
 بعض البديل عوض
 مانع عندنا فلا يبيح الا
 الدعوى واما الذي
 يكون مختلفا فمثل
 قولهم فيمن ملك اخاه
 انه شخص يصح
 التكفير باعتاقه فلا
 يعتق في الملك كابن
 الم وقولهم في
 الكتابة الحالة انه
 عقد كتابة لا يمنع
 من التكفير فكان
 فاسدا كالكتابة بالجرم
 وهذا في نهاية الفساد
 لان الاختلاف في
 ذلك ظاهر فلا يبيح
 وصف اصلا واما

الى السبب واما قوله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المعنى داخل بدليل ومالم
 يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول
 في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول
 في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت
 في نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر
 الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اى الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
 في اثبات الحكم بل ينضم اليه ووصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول
 بعض اصحاب الشافعي ممن لم يشم رايحة الفقه في مسألة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان
 حدنا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين
 الفرع والاصل وبه ثبت الحكم في الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول ومعموله *
 وهذا اى التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقه تعليلات
 السلف * ولا باطنا لانه لا تأثير لس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضى الله عنه
 بقوله لا ابالي امسست ذكرى ام انى * وقيل لا ظاهرا اى لا قياسا جليا ولا باطنا اى لا قياسا خفيا
 يعنى ليس هذا بقياس ولا استحسان * ولا رجوعا الى اصل اى مقيس عليه يعنى هذا قياس بلا
 مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق
 بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تاممة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر
 انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذى يلحق الفرع
 وكذلك قولهم اى ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتناق المكاتب الذى لم يؤد شيئا
 من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كالو ادى بعض بدل الكتابة
 ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف وهو اداء بعض البديل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى
 من البديل يكون عوضا والعوض في الاعتناق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع
 فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا
 قوله (واما الذي يكون مختلفا اى الاحتجاج بالوصف الذى يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك ذا
 رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولادولم تكن وعند الشافعي رحمه الله
 يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بنى الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد
 والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالاجماع لوجود المعنيين وتثبت في الاخوة والاخوات
 ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد * ثم انه اذا اشترى
 قريبا الذى يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة
 عندنا وعنده لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه * فاذا علم في ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك
 بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن الم وعكسه الاب كان هذا تعليل اى بوصف
 مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تتأدى به

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول التعق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع التعق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا * وكذا تعليلهم لبطان الكتابة الحالة بانه اى هذا المقدم عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخرتعيل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتناق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا * وذكروا وجه اخر في ان التكفير باعتناق الاخر مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتناق الاخر عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتناق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذا لاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتناق مقارن للملك يثبت في ضمن التمر بنية التكفير ولا مدخل للاعتناق القصد في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذي لايشكل فساده او لايشك في فساده فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب * ومثل قوله من قال في منع ازالة النجاسة بغير الماء ما يع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد في السمك فاشبهه الدهن والرق * ومثل قول من قال في التفهيمه اصطكاك اجرام علوية فلا ينقض به الطهارة كالرعد * ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس الحرت فاشبهه مس القدان وقال طويل مشقوق فسه لا ينقض الموضوع كس القلم * وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرائة فاتحه ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سبج وكبر وهلل بقدر الفاتحة كذا في المحض * وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطنة فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين مدة السج والقرآءة ولا بين الطواف بالبيت وقرآءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها معنى مؤثر ولم يقل شئ من هذا الجنس عن السلف وانما حدثه بعض الجهال بمكن بعيدا عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بامثاله هزل لعب بالدين * قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسه الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز واهمال العمر القيس ومثل هذا التعليقات لا يجوز ان يكون معتصم العباد والاحكام ولا مناط شرابع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشد ومسالك الحق وقد كانت هذا الانواع مسلوكا طريقها من قبل يجرى النظر على سننها ويناطحون عليها غير ان زمانا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تاهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي بوردها المتكلمون

واما الذي لايشكل فساده فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم المنعة فكان شرط الجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ولان الثلث والاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كالواحد ولان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كادون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالسج وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن انية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساده

في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه قوله (واما الاحتجاج بلا دليل) آخره * اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا ببديله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفاها * فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ليس على الجنون والصبي زكوة ويدي ذلك مذهباً ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النبي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النبي لافي حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة لنا في معنى ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه * وقال اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات * وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة * والذى دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لا بقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب الشافعي فقال والذي ادعاه القاضي اوزيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك والمقول من الاصحاب ما يبدا ان النافي يجب عليه الدليل مثل مثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لافي الابقاء في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على مثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكمه ولا ان ينظر غيره فيه ويدعوه الى معتقده الا بدليل * تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * قل اجد فيما وحي الى محمد ما على طاعم * الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الاية * وبالمعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذا اصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعي امرا عارضا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عومه وحقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز * وكذا القول في الدعوى قول المكر و اقامة البنية على المدعي لان المنكر وهو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعي يدعي امرا عارضا فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف مثبت فانه يدعي امرا عارضا فلا بد له من اقامة الدليل عليه * يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان ثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يظلمون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة * ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على التمسك بالعدم لان عدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشيء وهو مدلول عليه فاذا لم يكن عدم شيئا لم يتحتم التمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعي النبي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود او عدمه فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فمدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا من الوجوب والاياحة والندب ونحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة لنا في وهذا باطل بلا شبهة

لكن النافي ينكرو وجوده ويدعى انتفاء وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل * واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمال التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الاخر عندي دليله محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملا فجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه * ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتريه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فلما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة * وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى * وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم * اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجمة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد للنفي من الحجمة * وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الحمر حكم الشرع كشبوت الحل في الحل والاحكام لا يثبت الا بالثبات فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس يبيع ولا زيد ليس يزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا * فان قيل * قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات * قلنا * انما يكون دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما من لاعلمه بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير * والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاء يقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلانطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفائه ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعى المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره * وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه * قال العزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شنيعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والحمر والميتة ونكاح الحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يحجزان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بتقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا

ولا يلزم ما ذكره محمد رحمه الله في الغبر انه لا يخس فيه لانه لم يرد ﴿ ٣٨٨ ﴾ فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسما

بمنزلة الماء ولا يخس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثيرك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنية ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يتم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح جهة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز يلزمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته فلم يناظر ومن شرع في العمل بلا

ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله (ولا يلزم ما ذكر محمد يعني) لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لا يخس في الغبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس * وقوله لانه ذكر جواب السؤال اى لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لا يخس في الغبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء * وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم وانما وجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخليل والركاب فيكون في معنى الغنية والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثير بخلاف القياس يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلا دليل * ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج فتفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله * وفوق كل ذي علم عليم * فمع هذا التفاوت واحتمال قصور الثاني عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير * ولهذا اى ولان نساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على عدم * ومن شرع في العمل اى احتج بلا دليل وقبح ما به اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتاج به لعدم المعرفة بالموجب للحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظره واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد وليس بعد الاستدلال شيء سوا التقليد * ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جوز العمل بلا دليل * اضطر الى التقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراه بفعله على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التوقيم ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطأ والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الرؤية والسمع من غير نظر واستدلال * وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام الحجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالاص والاجماع لم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجزة وقد قامت الحجزة * وتبين بما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعى

دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

(لانه)

لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البيعة على المدعي الا انه جعل البيعة حجة المدعي واليمين حجة المدعى عليه لانه لاسبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجّة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما لزم المدعى ان ينورده واه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لاحكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نضاضا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام * لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الا عن ظهر غنى لازكوة في العلوقة ايس في النخعة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة * واذا كان النفي حكما للشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان * واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته * واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

﴿ باب حكم العلة ﴾

اي القياس و اشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعني قد مر بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه * وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي * واما قال الحكم اسابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما سنينه (فان قيل) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضى ان توقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههما حكم القياس وذلك بوجوب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذا يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها (قلنا) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني يشترط ان يكون التعدية حكما لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للسكاح والطهارة للصلاة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لحصول المقصود بدونه وكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطا * ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود السكاح شرطا وكذا الطهارة للصلاة * وقد ذكرنا معنى في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جاز عند

(باب حكم العلة)

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اثبت بغالب الرأي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جاز عند الشافعي

الشافعي يعنى يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحيث ان يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذى تين علة والتعدية من ثمراته * وهذا بناء على ان الحكم فى محل النص ثابت بالعلة عنده كفى الفرع والنص معرف لشبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة فى محل النص لم يمكن اثباته فى الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذى جعل علة كفى العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الوجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية * وعندنا الحكم فى محل النص ثابت بالص دون العلة لان فى اضافته الى العلة فى محل النص ابطال عمل النسب بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله (واذا ثبت ذلك) اى ان حكم التعليل التعدية قلنا * ان جاء ما يعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام * اول اثبات الموجب او وصفه * والثانى اثبات الشرط ووصفه * والثالث اثبات الحكم او وصفه * والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة * الباء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اى تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه * ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها فى محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اى تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة * وعبارة شمس الأئمة فى بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروطا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذى ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذى يمانه بالتعليل * والتعليل للاقسام الاول باطل لاختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل * ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالنسب المعروفة صحيح * واختلفوا فى اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شىء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشىء سببا او شرطا لذلك الحكم * فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهب العامة اصحابنا * وذهب مائة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليقه فاما اذا وجد فلا بأس به * قتين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية * وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا وتعلق حكم الص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية فى اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا تعلق حكم النص بالعلة فيما لانص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان التعليل شرطا مدركا لاحكام الشرع على ما بينا وفى اثبات الموجب وصفه اثبات الشرع

لفوات حكمه * ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء * وفي اثبات الموجب وصفته اى وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة * وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعها لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخه * وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط * وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد * ويجوز ان يكون من تمة الكلام السابق يعنى اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا * وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث * وبطل التعليل لقيها اى لفي هذا الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا وان يدعى رفعها بعد اثبات * فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكن اثباته بالتعليل لان ما ليس بشرع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعى وان ادعى رفعها بعد اثباته كذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا * ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها * ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدي اعنى بالقياس ان حكم الشرع نوان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكما احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك غير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في الواطة فتجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذى تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته بالمعنى الذى تعلق الحكم به فيجوز القياس في الجميع * قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف * وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شىء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شىء كما في الفصل

وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعها وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها وما القياس الا اعتبارا بامر مشروع فيبطل التعليل لهذه الاقسام جلة وبطل التعليل لقيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعى فيبطل هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع

الاخير بل يعرف به الحكم * وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا
بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا الواطئة على الزنا مثلا في كونها سببا
للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب الحد بوصف مشترك بينه وبين الواطئة ليتمكن جعل الواطئة سببا
ايضا وحيث ان يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا والواطئة عن كونهما
موجبين له لان الحكم لما استندا ان المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية في كل
واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فشوت الحكم في الاصل لا ينافي
كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير
في الحكم بل تأثيره في علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين (قلنا) هذا فاسد
لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله (فاما
تفسير القسم الاول) اي بيان مثاله فمثل قولهم اي احتلاقهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس
بانفراده هل يحرم النسب ام لا * هذا خلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم * فلم يصح
اثباته اي اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأى لا بالانجذاب اصلا فقيسه عليه * ولا نفيه بالرأى ايضا
لان من نفي انما يمسك بالعدم الذي هو اصل فعلية الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما
اداه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعديل ليثبت العدم به
فظاهر الفساد * انما يجب الكلام فيه اي في الموجب او في ان الجنس بانفراده يحرم النسب باشارة
النص او دلالاته او اقتضائه لان الثابت بالنص * قلنا في مسألة الجنس كذا يعني انبساطه
الجنس بالاستدلال بالتعديل * فانا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما
بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو
قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالاجماع فان من باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم المشتري
اليه ثوبا لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة
* وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس
* ووجدنا ان هذا الحكم اي تحريم الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روى ان
السي عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته * وبالاجماع
فانهم انفقوا على ان من باع صبوة حنطة بصبوة حنطة وغالب رأيا انهما شيان لا يجوز لاحتمال
الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع
من الصحة وقد وجدنا في النسب شبهة الفضل وهي الحلول فان القدح خير من النسب وهو يشبه
المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا يقص الثمن اذا كان حالا ويزاد اذا كان نسبيا بمنزلة الجودة
فان الثمن يقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها * ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف
فيبغي ان يجعل عقوا كالفضل من حيث الجودة * لانا نقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت
من حيث الوصف في نبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز بتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول
فمثل قولهم في الجنس
بانفراده انه يحرم
النسب فهذا خلاف
وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته
بالرأى ولا نفيه به انما
يجب الكلام فيه
باشارة النص او دلالاته
او اقتضائه وكذلك
اختلافهم في سفرانه
مسقط لشرط الصلوة
ام لا لا يصح التكلم
فيه بالقياس بل بما
ذكرنا قلنا في مسألة
الجنس انا وجدنا
الفضل الذي لا
يقابله عوض في عقد
المعاوضة محرما بما
ذكرنا من العلة ووجدنا
هذا حكما يستوي
شبهته بحقيقته حتى
لا يجوز البيع مجازفة
لاحتمال الربوا وقد
وجدنا في النسب شبهة
الفضل وحلول
الفضل وحلول
المضاف الى صنع
العباد وقد وجدنا شبهة
علة وهو احد
وصفي العلة فانبثناه
بدلالة النص

بصنع العباد لمة تبروان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الاترى ان من نذر ان يبيع
 مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الا حجة تيسيرا * واقرب مما ذكرنا
 الخنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتان من حيث البصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا
 حتى لم يجز بيع احدهما بالاخرى والخنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتان ايضا لكن لما كان
 بتخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز احدهما بالاخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف
 الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان
 تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفي العلة
 فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه
 وحكم العدم من حيث الشرط الاخر فدارين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فاقعد
 علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة *
 فاثبتناه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسب عند وجود الجنس الذى هو
 احد وصفي علة الربوا بدلالة النص * واثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة
 النسب بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل
 على سببية الجنس لحرمة النسب * وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه
 المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الخنطة بالخنطة التسوية كيلا بكيل ويبدأ بيد
 وتفسير اليد باليد القدر وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل
 والفضل من حيث التقديرة لان التقدير من النسب فوجب التسوية من وجهين احترازا
 عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا
 اختلف النوان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد ولاخير فيه نسب فاسقط احد
 الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احدا او صفين وهو الجنس وحكم بقاء الحكم الآخر
 وهو التسوية من حيث التقديرة عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا
 النص اعنى قوله اذا اختلف النوان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن
 الفضل من وجه وهو فضل القدر على النسب وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال
 متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لان من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه
 لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم
 ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لامعنى
 والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل القدر على النسب من حيث المعنى لان من حيث الصورة
 فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا
 فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى * وهذا كله لان باب
 الربوا مبنى على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام * الخنطة
 بالخنطة مثل بمثل يديده * متعلق بالوصفين حيث عدم عدم احدهما فكانا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يعدم الحكم بعدم احدهما فكان
كل واحد منهما علة كاملة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اي كاحكامنا
بسببية الجنس بالدلالة بالقياس حكمانا يكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا
لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته *
وذلك اسقاط محض اي التصديق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التملك
فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول
خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع * وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى
التملك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود
معنى التملك * ولان القصر تعين تخفيفا يعنى السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز
وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون
القصر هو المشروع دون غيره * بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة
في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مريانه فيختار اي اليسر من شاء * ولان
التخفيف على وجه لا يتضمن رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا
من صفات الألوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه
* دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيدرفق ونفع وفي اختيار اكل
الصلوة لارفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت
للعبد * على ما عرف يعنى في باب العزيمة والرخصة * فهذه اي المعاني التي ذكرناها واثبتنا
كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقيسة * وفي هذا الكلام
نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة * واما صفة السبب اي
اثبات صفة الموجب ابتداء فنزل صفة السوم في الانعام يشترط لوجوب الزكوة ام لا يعنى
هل يشترط صفة الثموني في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكوة
الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكوة في اموال
القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالص على اشتراطه او عدم اشتراطه
* فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة * وقوله عليه السلام لمعاذ
* خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة * الى اخبار كثيرة من غير
تقييد بوصف * ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام * ليس في الابل الحوامل صدقة * ليس
في البقرة المثيرة صدقة * في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرط لهذه الاخبار * ومثل
صفة الحل في الوطى لاثبات حرمة المصاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل تثبت
بمطلق الوطى حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا
تثبت بالز نافلا ووجه التمسك فيه بالز اي بل يرجع فيه الى الص والاستدلال * فالشافعي رحمه الله
اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى * وامهات نسائك * الآية ونحن جعلنا الز ناسيا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر
لان النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى
تصدق عليكم
فاقبلوا صدقته وذلك
اسقاط محض فلا
يصح رده ولان
القصر تعين تخفيفا
بخلاف الفطر في السفر
ولان التخفيف على وجه
لا يتضمن رفقا بالعبد
ونفعا من صفات
الالوهية دون
العبودية على ما عرف
فهذه دلالات
النصوص واما صفة
السبب فمثل صفة
السوم في الانعام
اي شرط للزكوة ام لا
ومثل صفة الحل
في الوطى لاثبات
حرمة المصاهرة
ومثل اختلافهم في
صفة القتل الموجب
للكفارة وفي صفة
اليمين الموجبة للكفارة

وهو قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * الآية * وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطى الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهى * ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشماله على الوصفين الحظر والاباحة * فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ * وعندنا هو سبب باشماله على الوصفين فلا تجب في القتل العمد فينكح فيه بالدلالة لا بالقياس * وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد * فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كما في المعقودة * وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتتة على وصفي الحظر والاباحة فلا تجب في الغموس لانها حرام محض فينكح في ذلك بالاستدلال لا بالقياس * ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة * لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكه لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لالعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائرين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة * وقد مر الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على احكام الظم قوله (واما اختلافهم في الشرط فنقل اختلافهم في شرط التسمية) اي اشتراطها لحل الذبيحة * فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عمدا وعده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير * ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده * ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ايست بشرط بل الشرط هو الاعلام * ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك النكاح شرط لفوز الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة * وعندنا شرط الفوز اما السكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد او لم تنصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح * وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول * وقيل معناه ان السكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك حلل الشافعي لاثبات ملك السكاح شرطا لانعقاد اليمين بالاطلاق ولكن ما ذكرناه اولاهو المذكور في التقويم والاسرار * فهذه شروط لا طريق الي تقيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى الصوص و اشاراتها ودلالاتها * في اشتراط التسمية يتسك بقوله تعالى * ولانا كلوا مما يذ كر اسم الله عليه * وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام ابو يقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم * الاعتكاف الاباصوم * وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم في الشرط فنقل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغيرنية

لانكاح الابشهود * وفي وقوع الطلاق على المتوتة في العدة بقوله عليه السلام المتخلة تلحقها الطلاق مادامت في العدة واستدلالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس * والاختلاف في صفته اي صفة الشرط * مثل صفة الشهود اي مثل اختلافهم في صفة الشهود فينشرط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق * وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينقد بشهادة الفساق كما ينقد بشهادة المدول وهو معنى قوله ام شهوده وصوفون بكل وصف * فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا تفهيمهما بالرأى بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام * لانكاح الابوي وشاهدي عدل * فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثني لا يكفي الا من الرجال * ويتمسك في تفهيمها باطلاق قوله تعالى * فان لم يكن نارجلين فرجل وامرأتان * وباطلاق قوله عليه السلام * لانكاح الابشهود * وكقولنا للوضوء شرط بغيرية يعني شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القرية حتى صح من غيرية * وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القرية فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من تبتها بعموم قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * ويخرج من نفاها بدلالة محل الاجماع فاننا اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القرية في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة و ارادتها في الوضوء ولم تشرط علم ان صفة القرية ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلاً لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس * فن اثبت شرعيتها يتمسك بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثني مثني فاذا خشيت الصبح فوتر بر كعة و بما روى عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر بر كعة فعل ومن احب ان يوتر سلت فعل ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر ان النبي عليه السلام كان يوتر سلت لا يسلم الا في الآخرة و بما روى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام نهى عن البتير او بما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة قط * وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شرط الصلوة كافي الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشرط ايضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما تمنع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاط الكل الا ترى ان شرط المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة * وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بداه ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قرية فيه فيجوز ان يكون قرية في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير * وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قرية مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كافي الكثير اما الصوم

واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافه في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

فإنما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت تمتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس * والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به * ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النقل قبل اتصاف النهار وبعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد مر بيانها في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت * وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام * ان ابراهيم حرم مكة وانى حرمت المدينة ما بين لابتها * وقوله عليه السلام * انى احرم ما بين لابتى المدينة ان يقطع عضاها او يقتل صيدها * وقوله عليه السلام * من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ نسله * يدل على انها حرام مثل حرم مكة كما قال الشافعي * وما روى عن عائشة رضي الله عنها ما قالت كان لآل محمد وحوش يسكنونها * وقوله عليه السلام لا يبي غير * يا ابا عمير ما فعل النعير وكان طيرا يسكنه * وان عقاد الاجاع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام * ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالبضع في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يبلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها علم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة * والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقدة او بقرة تخبر بمكة ويقع على الذكر والانتى * ثم الاشعار مكروه عندنا بخرافة وهو قول ابراهيم النخعي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأى بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فما روى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة * وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر * وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلاتنا لهدى المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها * والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه راهاهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سدها على العامة لانهم لا يتقون على الخلد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم * فدل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب به اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في معرفته * فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام * ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهى الوتر فحافظوا علمها وقوله صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته فدل
الاختلاف في صفة
الوتر وفي صفة
الاصحية وفي صفة
العمرة

منها وهو ذهب ابو يونس بن عمار ومحمد والشافعي رحمهم الله الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا وهو قوله عليه
 السلام ثلاث كتب على وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحية اي الاضحية * وفي صفة
 الاضحية اي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفقهم على شرعيتها فندناهي
 واجبة وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفرع الفريقين السنة دون الرأي * فممن تمسك في الايجاب
 بقوله عليه السلام * ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجدسعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا * وهو
 يتعلق في نفي الايجاب بما روي في صفة العمرة فعدناهي سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعي
 رحمه الله هي فريضة كاللحح ولا يعرف ذلك بالرأي * فاوحبها الشافعي بقوله تعالى * يوم الحج الاكبر
 فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام * العمرة واجبة * وقلنا انها سنة بما روي جابر
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة او اجبة هي فقال * لا وان تعتمر خير لك * وما روي
 عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال * الحج جهاد و العمرة تطوع * وغيرهما
 من الاحاديث وجلنا الفاظ الوجوب على التأكيده قوله (وفي صفة حكم الرهن بعد اتفقهم انه
 وثيقة لجانب الاستيفاء) لاختلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح
 للاستيفاء كالخمر وام الولد كما ان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن
 وان الحكم الثابت به المرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد * لكنهم اختلفوا في صفة
 الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن
 فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد لان انتفاع كافي
 حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين
 بالعين بايقافه من ماله بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانته لامضون او كان للرهن حق الاسترداد
 لان انتفاع ثم الراد الى المرتهن بعد الفراغ * وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين
 ليس المرتهن به عن من اجهة الفرماء عبد الافلاس ويتم ذلك بالقض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته
 ويثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه
 اذا لم يوفه الرهن من مال آخر * ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لا ما لا نجد حكم الرهن في عقد
 آخر لتعديده اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال * فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب
 الاستيفاء بالاجاع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قل كان مطالب بالايفاء من غير
 تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان واردا به شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل
 بعينه تبعا واياء الدين من ثمنه * وانه على مثال الكفالة على اصله فان وجهها ثبوت الدين
 في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة
 الى ذمة وههنا حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره * واذا ثبت هذا
 كان للرهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك
 عنه حقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحه لحق الزوج لان حقه في ملك الوطى
 ولا يبطل ذلك باستخدامها * ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي صفة حكم
 الرهن بعد اتفقهم
 انه وثيقة لجانب
 الاستيفاء

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتهن فيثبت انه لراهن * ونحن نقول احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه وانه منى عن الحبس قال الله تعالى * كل نفس بما كسبت رهينة اى محبسة فجعلنا موجه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا انصف بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا شرعا * واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبا فان موجهه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى يزاد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ماهو الفرع في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ماهو الاتباع والفروع في الاصول يجعل اصولا في التوثقات * فان قيل * ما معنى الوثيقة في هذا اليد ومن اى وجه جعلت وثيقة (قلنا) معنى الوثيقة في اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى القدم من محل آخر وهذا هو المتعاقد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محموسا عنه بدين يتسارع الى فكاه بافناء الدين * والدليل على هذا المحل من جنس يدا الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصا فاذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت يدهى من جنس الاول ازداد الاول توثقاه فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل * فاما ما ذكرنا الخضم فلا ينبى عنه اللفظ ولا يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتي بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشئ ليو في الدين من محل آخر لا ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكم من رهن بتفك عن البيع في الدين وموجب العقد مالا يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله (وفي كيفية وجوب المهر) من احكام النكاح بالاجماع لكهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك الضم وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء تمحض حق المرأة * وعند الشافعي رجه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حق المرأة ابتداء وبقاء كالتن في البيع * ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهر ايجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر * وعند الشافعي لا ييجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا ييجب لها شئ * ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعي لا ييجب المهر كالا ييجب بالعقد * وقال بعضهم ييجب المهر بالدخول * وبالانفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها * مهرا ويتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عدنانا ان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه * وعند الشافعي

وكاختلفهم في كيفية وجوب المهر

وفي كيفية حكم البيع
 انه ثابت بنفسه ام
 مترآخ الى قطع المجلس
 ولا يلزم اختلاف
 الناس بالرأى في صوم
 يوم النحر لانهم لم
 يختلفوا ان الصوم
 مشروع في الايام
 وانما اختلفوا في صفة
 حكم النهي وذلك لا
 يثبت بالرأى وانما
 انكرنا هذه الجملة اذالم
 يوجد في الشريعة
 اصل يصح تعليقه
 فاما اذا وجد فلا
 بأس به الا يرى انهم
 اختلفوا في التقابض

وفي كيفية حكم البيع
 انه ثابت بنفسه ام
 مترآخ الى قطع المجلس
 ولا يلزم اختلاف
 الناس بالرأى في صوم
 يوم النحر لانهم لم
 يختلفوا ان الصوم
 مشروع في الايام
 وانما اختلفوا في صفة
 حكم النهي وذلك لا
 يثبت بالرأى وانما
 انكرنا هذه الجملة اذالم
 يوجد في الشريعة
 اصل يصح تعليقه
 فاما اذا وجد فلا
 بأس به الا يرى انهم
 اختلفوا في التقابض

اشير في الكتاب * وفي قوله ثبت بنفس البيع ولكن يترأخى اللوم الى آخر المجلس فيثبت على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما * ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس + فرجع الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللوم بنفس البيع بموم قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود * وقوله عليه السلام * المسلمون عند شروطهم * وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة، او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن المافذة اللازمة * والحديث الذي رواه لم تجر الحاجة به بين الصحابة بمد ما اختلفوا في خيار المجلس فل على زيافته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه فيهما يتبايعان في البيع في حال اقدارهما على البيع وبعد الفراغ بسميان به مجازا لاحقية، ولا يلزم اختلاف الناس في معنى لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه * وقوله لانهم لم يختلفوا اجواب السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم نابتة بالاجماع وهو من جعلها فيكون محالا للصوم بالنظر الى انه يوم * انما اختلفوا في صفة حكم الهى اى اختلفوا في ان النهى يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للنهى فيلزم منه بقاء + مشروعية الصوم في هذا اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار النهى عنه منسوخا بالنهى ولم يبق مشروعيا أصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم الهى على الوصف الذى ذكرنا ليس بثبت بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى * قال لا يكف الله نفسا الا وسعها * وقال ليلوكم ايكم احسن عملا + فقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلا به داخل تحت قدرته واختياره والنهى من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد بين ان ينهى فيناب وبين ان يباشر النهى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء + مشروعية الصوم على ما مر في باب النهى * قوله (واما ادكرنا هذه الجملة) اى انما يجوز استعمال الرأى في هذه الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذ انما يوجد له اى لما وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه الى + فلما اذا وجد فلا بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس * الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط قبض الدين لبقاء العقد على الصحة + في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالرأى فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحاد الجنس ما ع قفيز حطة بقبض حطة او اختلف بان باع كرحطة بكر تمر او شعير لانهما مالان يجرى بينهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة * وقدا لا يشترط التقابض اتحاد الجنس او اختلف لانهما مالان عيذان فلا يشترط قبضهما في المجلس لقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم * واما صرح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجوار بدون القبض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع فاستقم تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع + فاذا وجد مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام
وتكلموا فيه بالرأى
لانا وجدنا لاثباته
اصلا وهو الصرف
ووجدنا لجوازه بدونه
اصلا وهو بيع سائر
السلع فاذا وجد مثله
في غيره صححت التعدية
الارى ان من ادعى
ايجاب التسمية في
الذي يبيع شرط بالقياس
لم يجده اصلا ومن
اراد ايجاب الصوم
في الاعتكاف شرطا
بالقياس لم يجده اصلا
ايضا

وجد اصل يمكن تعليقه في غير النقايب مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا (فان قيل) قد وجد في جواز الكاح بهير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان الكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم وامتد شرط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الديعة اصل وهو الناسي فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع (فلما) لم يشترط الشهود في الكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتباره عقد مشروعا تناسلا وانه يرد على محله خطر وهو مصون عن الابتدال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المنسوعات بهذه الصفة ليعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع * واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالمسمى حكما العذر بدلالة قوله عليه السلام * تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * كما جعل الناسي في الصوم كالماشرك لركن الصوم حكما ادا ص وهو قوله عليه السلام * تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العام لا يس كالتاسي لانعدام العذر في حقه * الاتري ان قياس العاهد على الاسي في الصوم لا يجوز فكداها ، الاتري ان من ادعى متصل بقوله ادا لم يوجد له في الشرع ما يصلح تعليقه ، فصار حاصل الباب اثبات السبب او السرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز ما نظريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية * وفيما ذكرنا من الناطر انما حكمه ، بما يسهل التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لانها ليست بمحل للقياس * واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعنى القياس والاستحسان بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها معنى على الراى مستبسط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يدب ما يفيد الاخر * ثم

الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يتخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن

فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا

وهذا باب لا يخصى
عدد فروعه فاقتصر
نافيه على الاشارة الى
الحمل واما النوع
الرابع فعلى وجهين
في حق الحكم وهما
القياس والاستحسان

فهرست المراتب النقيسة الموجودة في الجلد الثالث

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٤٨	معنى الاجازة في الحديث	٥٣	بيان الحديث المرسل ولفظ مراسيل اسم
٤٩	بيان من يصح روايته الحديث	٥٣	جمع للمرسل كالتالي كبر للتكرار
٤٩	حفظ الحديث نوحان	٥٣	عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم الاربعة احاديث وجميع ما حدث عنه مرسل
٥٥	بيان الاختلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى	٥٤	عطاء بن ابي رباح مؤمن فقهاء اهل مكة وسعيد بن المسيب من فقهاء اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة والشمي والنخعي من فقهاء اهل الكوفة وابو العالية والحسن من فقهاء اهل البصرة ومكحول من فقهاء اهل الشام وكلهم تابعي جليل
٦٠	بيان اسم ذي اليمين وقوله عليه السلام اقصررت الصلوة ام ليست يا رسول الله	٥٥	اذا تعارض الحديث والمرسل والمسند يرجح المرسل عند المصنف
٦٣	كلمة السؤال اذا كانت عمدا الا لتقاس يتعدى الى مفعوليه بنهضة واذا كانت بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن	٥٧	هل يقبل مراسيل دون القرون الثلاثة ام لا
٦٥	تفصيل حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا المرأة المرتدة لا تقتل	٥٨	المحدث المعروف بابن الصلاح ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي
٦٥	تفصيل معنى التدليس في الحديث ما يتعلق بالحنث المشككة	٥٩	هل يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ام لا ومتى يقبل الخبر الواحد
٧٥	ما يتعلق باليمين العجوس	٦٠	بيان المراد من قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
٨٨	دفع التعارض بين قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية وبين قوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان	٦٣	اول من افرد الائمة واول من قضى بشاهد ويمين معاوية كذا قال الزهري والنخعي
٩٠	ودفع التعارض باختلاف الحال في مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف والشديد	٦٣	خبر الواحد المخالف للخبر المشهور المرود اليه على المدعى واليمين على من انكر
٩٣	ودفع التعارض في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بحفض اللام ونصبها المسح على الخطين ثابت بالسنة وبالكتابات اذا اجتمع الاباحة والحظر اليهما يرجح	٦٣	خبر الفاسق والكافر والصبي بنجاسة الماء
٩٥	الضرب حرام او مباح وكذا لحوم الحمر الاهلية اذا تعارض نصوص احدهما مثبت والاخر نافي اليهما يرجح	٦٥	معنى الماهل وصاحب الهواء ومعنى الهواء وشهادة اهل الهواء
٩٦	خمس مسائل اختلف فيها الحنفية والشافعية الاولى مسئلة خيار العتاق	٦٦	شهادة الفاسق مقبول عند الجمهور
٩٨	والثانية مسئلة نكاح المحرم والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتبساين الدارين والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان والحامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل	٦٦	طائفة الخطابية من الروافض
٩٩	اذا ادعى الرجل الاستثناء في الطلاق والخلع واسكره المرأة فالقول قوله	٣٠	معنى الشهادة وحكمة كون الشاهد اثنين
		٣١	شهادة صوم رمضان وشهادة العطر
		٣٣	الشهادة في الرضاع
		٣٤	خبر الواحد يقبل في هلال رمضان
		٣٨	العدد درط في تزكية السر دون تزكية العلانية
		٤١	القراءة على الشيخ ارجح على السماع من لفظه
		٤٤	الفرق بين حديثي وحدنا واخبرني واحبرنا

١٤٧	باب بيان الضرورة
١٥٠	سكوت البكر اجازة لنكاحها قول المدعي
١٥١	السكوت الذي جعل بيان ضرورة دفع الغرور فالمولي اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النبي كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا خلافا للشافعي
١٥١	سكوت الشفيع عن الطلب يبطل حقه
١٥٢	السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام
١٥٤	تفصيل معنى النسخ
١٥٧	جواز النسخ عدامة المسلمين الا فرقة و فرقة النصران كلها وافترقت اليهود فيه ثلث فرق
١٥٩	نكاح الاخوات كان مشروعاً في شريعة آدم والجمع بين الاختين كان مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام والختان جائز في شريعة ابراهيم عليه السلام واجب في شريعة موسى عليهما السلام
١٦٢	نسخ التوراة ثبوتها كلها بحرقها ابن الراوندي
١٦٣	النسخ لا يجري في واجبات العقول مثل ذات الله تعالى وصفاته الازلية وانما يجري في جائزاتها ولهذا لم يحوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر
١٦٤	هل يوجد النسخ في قوله يحو الله ما يشاء ويثبت وفي قوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالد فيها وفي قوله ومن بعض الله ورسوله
١٦٥	نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه قول عمر رضي الله عنه
١٦٥	هل يجوز نسخ ما لحقه تأييد
١٦٦	الذي لا يحتل النسخ اربعة اقسام
١٦٧	معنى انا ابن الذبيحين بيان شروط النسخ
١٧١	فرض اولاً تحسين صلوة في ليلة المعراج
١٧٣	الفعل لا يصير قرية الا بعزيمة القلب
١٧٤	اختلاف العلماء في كون القياس والاجاع ناسخاً
١٧٥	بيان اقسام النسخ
١٧٦	الاجاع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً
١٨٠	بعض ما يتعلق بالوصية الى الاقرب وقوله عليه السلام لا وصية لوارث
١٨٢	جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ التوجه الى بيت المقدس
١٨٦	بيان جواز زيارة القبور للنساء وتفصيل

١٠٠	اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي كترتيب بنت النبي صلى الله عليه وسلم
١٠٢	كثرت الادلة لا تكون وقيل قوة الحجية عندنا
١٠٥	تفصيل حديث ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة
١٠٩	بيان الاختلاف في جواز تخصيص العام متأخر عنه
١١٠	الفرق بين التغيير والتبديل
١١١	تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العام
١١٣	بيان اسم ابن نوح عليه السلام الذي غرق واسم امرأته التي غرقت
١١٤	بيان اسم قرينة لوط عليه السلام
١١٥	كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جلد النبي عليه السلام والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو
١١٨	النسخ ليس من اقسام البيان على اختيار القاضي الامام وشمس الائمة ومن اقسامه على اختيار صاحب النزدي
١١٩	كون الاستثناء بيان تغيير
١١٩	اسم العدد علم جنس كاسامة
١٢٠	هل يوجد الفرق بين الاستثناء والتعليق
١٢١	تعريف المستثنى المتصل والمنقطع وفيها حقيقة
١٢٢	بيان شروط وموجبه وانه هل يجوز استثناء الاكثر من الاقل
١٢٦	الاستثناء يعمل عندنا بطرق البيان وعند الشافعي بطريق المعارضة
١٢٦	معنى كلمة التوحيد
١٣٠	كون الاستثناء نفيًا او اثباتًا ثابت باشارة الكلام عندنا
١٣٢	بعض ما يتعلق بالبيع من الاستثناء آت
١٣٦	الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة
١٣٩	اختلاف ابي حنيفة والامامين في الدراهم الزيوف
١٤٢	الاختلاف في ايداع الصبي الذي يعقل هل هو من باب الاستثناء ام لا

حدث كنت فيهمكم عن ثلاث من زيارة
القبور فروروا لها فقد اذن لحمد في زيورته قبر
امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان
تمسكوه فوق خمسة ايام فامسكوه ما بدالكم
الحديث وبيان النبيذ
٢٩٦ بيان معنى الثلث وان القليل منه لا يحرم عند
ابي حنيفة وابي يوسف رجما لله
٢٠٠ بيان معنى الرثة الصادر عن الانبياء عليهم
السلام
٢٠٤ الوحى قسمان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة
اقسام
٢٠٥ بيان الاختلاف في جواز الاحتجاج للنبي
عليه السلام
٢٠٩ قصة عروة البدر وتقسيم عنية
وبيان الاختلاف في اسارى بدر
٢٠٩ الفرق بين التخصيص والسح و بين التخصيص
والتقييد و بين التخصيص والاستثناء و بين
السح والتعليق
٢٠٩ بيان النصوص في وجوب اتباع النبي عليه
السلام
٢١٠ اشارة النبي عليه السلام متعبدا شرعا من
قبلنا
٢١٥ شرعنا اصل الشرايع
٢١٧ متاعه اصحاب النبي والافتداء بهم
٢١٨ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة
٢٢٦ باب الاجاع وركنه نوعان عريضة ورخصة
٢٣٦ باب اهلية الاجاع انما ثبت باهلية الكرامة
٢٤٠ حدث لا تجتمع اتي على الصلاة خاص
بالصحابه
٢٤٢ قال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق
من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد
اليكم
٢٤٣ باب شروط الاجاع
٢٤٦ حديث عليكم بالسواد الاعظم
٢٤٧ وقوع الاجاع على امامة ابي بكر بعد بيعة على
وسعد وسلمان رضى الله عنهم
٢٤٨ اختلاف الاصحاب في حواريج امهات اولاد
٢٥١ باب حكم الاجاع صوت المراد به حكما نرعيا
على سبيل اليقين

سبب الاجاع هو الداعي والناقل
باب القياس ٢٦٦
تفسير القياس ٢٦٧
القياس مظهر للحكم والمثبت هو الله تعالى
٢٦٨ قال اصحاب الحديث والظواهر
٢٧٠ العمل بالقياس باطل والجواب عنه
٢٧٨ قول النبي صلى الله عليه لانس حين بعثه الى
اليمن بما تقضى
٢٨١ بيان عمل الاصحاب رضوان الله عليهم
بالقياس
٢٨٦ بيان قول النبي عليه السلام الخطبة بالخطبة آه
٣١٩ بيان السلم في البيع
٣٢٠ بقاء لصوم مع النسيان
٣٤٢ بيان كون الماء طهورا
٣٤٤ باب ركن القياس
٣٥٠ بيان سبب تركية اليهود
٣٥٩ الهرة ليست نجسة وانما هي من الطوائف
٣٥٩ بيان دم الاستحاضة والحيض
٣٦٢ قول الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
٣٦٥ معنى الطرد والنكس
٣٦٦ عال السرح امارات غير موجبة
٣٧٠ بعض ما يتعلق بالوضوء والتميم
٣٧٧ الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي
٣٧٩ من يتقن في الوضوء وشك في الحدث
٣٨٢ غسل المرافق في الوضوء ليس بغرض عند زفر
٣٨٣ الاستحباب ليس بحجة ملزمة عندنا
٣٨٣ الشراء يثبت به الملك دون البقاء
٣٨٣ من البات ما يدخل في المغبا ومنها ما لا يدخل
٣٨٣ من الذي كره حدث عند بعض اصحاب الشافعي
٣٩٢ الاحتجاج بلا دليل هل تكون حجة
٣٩٤ ما يتعلق ببيع النسيسة
٣٩٤ ما يتعلق بالطر في السمر وقصر الصلوة
٣٩٥ اختلاف الائمة في شرطية التسمية في الذبيحة
وصوم الاعكاف والشهود في النكاح وشرطية
النكاح لصحة الطلاق
٣٩٦ اختلاف الائمة في الحكم مثل اختلافهم في الركمة
الواحدة وصوم بعض اليوم وفي حرم المدينة
٣٩٧ الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في
صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة
وفي صفة حكم الرهن وكيفية وجوب المهر
٤٠٠ الاختلاف في حكم البيع

صفحة	
١٣٢	قالهم هدى الى الارب العالمين
١٣٧	لا يسمعون فيها لغوا ولا تأمينا
١٣٣	الا الذين تابوا
١٤٧	وورثه ابوا فلامه الثالث
١٥٤	واذا بدلنا آية مكان آية
١٦٤	خالدين فيها ابدا
١٦٤	وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
١٦٧	قد صدقت الرؤيا
١٧٨	كنف عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
١٧٨	قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى
١٧٩	من بعد وصية يوصى بها او دين الوصية للوالدين
١٨٠	يوصيكم الله فى اولادكم
١٨٠	فامسكوهن فى البيوت
١٨٠	او يجعل الله لهن سيلا
١٨١	البيع والشجه اذارنيا
١٨١	وان فاتكم هى من ازواجكم
١٨٢	فان علموهن مؤمنات
١٨٥	نأت بخير منها او مثلها
١٨٨	سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
١٨٨	انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون
١٩٠	والذين باتيانها منها فادوها
١٩٠	فامسكوهن فى البيوت
١٩٩	وعصى آدم ربه
١٩٩	هذا من عمل الشيطان
٢٠٢	فليهدر الذين يخالفون عن امره
٢٠٢	اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوه لعلكم تتهدون وما آتاكم الرسول فخذوه
٢٠٣	انى جاعلك للناس اماما
٢٠٤	لمحكم بين الناس بما اراد الله
٢٠٦	وما يطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى
٢٠٦	فاعتبروا يا اولى الابصار
١٩	وليطوفوا بالبيت العتيق
١٩	فانحسروا ووجهكم
٢٠	يوصيكم الله فى اولادكم ولكم نصف ما ترك الاية
٢٠	واحل لكم ما وراء ذلكم
١٠	اسكنوهن من حيث سكنتم
١٠	وما آتاكم الرسول فخذوه
١١	فيه رجال يحبون ان يتطهروا
١١	واستشهدوا شهيدين من رجالكم
١٢	ذلكم اقسط عند الله واقوم
١٢	ولا تأموا ان تكتبوه صغيرا
١٢	فان لم تكونا رجلين فرجل وامرأتان
١٣	يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر الاية
١٣	محصنان بالله ان ارتبتم لانشأرى به
١٨	وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
١٨	وما آتاكم الرسول فخذوه
١٩	لتركبوها وزينة
٢١	سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
٩٨	واحل الله البيع وحرم الربوا
٩٠	لا يؤخذكم الله بالغوا فى ايمانكم
٩١	ولا تقربوهن حتى يطهرن
٩٣	والذين يتوفون منكم الاية
١٠٦	فمسجد الملائكة كلهم اجمعون
١٠٧	ولا طائر يطير بخبره
١٠٧	اقبوا الصلوة وآتوا الزكوة
١٠٧	والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
١٠٨	ثم ان علينا بيانه
١١٢	فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
١١٢	وما كان استغفار ابراهيم لايه
١١٣	انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
١١٣	ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى
١١٥	واعلموا ان ما عنتم من شىء
١٢٣	الا الذين تابوا
١٢٥	الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عنده النكاح

٢٠٦	فهمناها سليمان
٢٠٦	لقد ظلمك سؤال لعجك
٢٠٩	لولا كتاب من الله سبق لسقم فيها اخذتم
٢١٢	اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
٢١٣	لا تفرق بين احد من رسله
٢١٣	لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
٢١٥	ثم اورثنا كتاب الذي اصطلحنا
٢١٦	ملة ابيكم ابراهيم
٢١٦	قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم
٢١٨	لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
٢٥٣	ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين
٢٥٥	كنتم خير امة وكان الله غفورا رحيما
٢٥٦	وكذلك جعلناكم امة وسطا
٢٧١	ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
٢٧١	ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
٢٧٤	قل لا اله الا الله الحي القيوم
٢٧٥	فاعتبروا يا اولي الابصار
٢٧٦	ان كنتم للرؤا تعبرون
٢٧٦	ان في ذلك لآيات لقوم يتمكرون
٢٧٧	ولكم في القصص حيوية
٢٨٤	هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
	الكتاب
٢٨٥	ماظنتم ان يخرجوا
٣٠٧	وازواجه امهاتهم قدعلنا ما فرضنا عليهم
٣٣٩	انما الصدقات للفقراء
٣٧٠	وان كنتم جنبا فاطهروا
٣٧٠	وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم
٣٧٠	اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا
٣٨٨	قل لا جد فيما اوحى الي محرما على طاعم
	بطعمه
احاديث شريفة	
٣	الرباني النسيفة
٤	من صلى على جنازة فله قيراط
٤	ان في الجسد اصمة اداصلحت
٨	لا تكح الابوي

١	لحوم الايام المشيخية ولا تارها
١	لطولها بالمشيخية
٩	لا تفرق بين اهل بيتي شيئا
٩	لا تسبح المرأة على عمتها
١٠	تكثر لكم الاحاديث من بعدى
١٠	ما حدثتم عنى فالتعرفون فصدقوا به الحدت
١٣	البينة على المدعى واليمين على المدعى
	عليه
١٤	القر بالتمر مثلا بمثل جيدها ورددتها سواء
١٧	خير عايشة في وجوب الغسل بالثقاء
	الختابين
١٨	حديث الجهر بالبسملة
١٩	الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
١٩	نفقة الرجل على نفسه صدقة
٢٠	السلون عدول بعضهم على بعض
٢٩	اقولوا الفاعل والمفعول به
٥٠	فرض الله امرأ سمع منى مقالة فواعاها واداعاها
٥٧	انزل القرآن على سبعة احرف
٦٠	اقصرة الصلوة ام نسبتها
٦٢	اذا امرأة سكحت نفسها بغير اذن ولها نكاحها
	باطل
٦٥	المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
٦٦	البكر بالبكر جلد مائة وتعرب عام
٨١	اتقوا فراسة المؤمن
١٠٥	ان من البيان لسحرا
١١٧	من خلف على يمين فرأ غيرها خيرا منها
١٢٥	لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
١٧٧	اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
	كتاب الله
١٧٨	لا وصية لوارث
١٨٦	انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
	فقد ادن لمحمد في زيارة قبر امه وكنتم
	نهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تمسكوها فوق
	ثلاثة ايام فامسكوها ما بدالكم وكنتم نهيتكم
	عن التبيذ في الدباء والخنم والبقير
	والمزفت فان الطرف لا يحمل شيئا ولا يحرمه

صحيفة

صحيفة

٢٠٤ ان روح القدس نثت في روى ان نفسا
 لآتوت حتى تستكمل رزقها
 الا فاتقوا واجلوا في الطلب
 ٢١٥ لو كان موسى حيا لما وسعه الا لتباعدى
 ٢٢٩ احق ما يقوله ذواليدين
 ٢٤٥ عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة
 ٢٥٨ لا تجتمع امتى على الضلالة
 ٢٥٨ مارآء المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
 ٢٦٠ لاتزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين
 حتى تقوم الساعة وحتى تقابل آخر عصابة
 من امتى الدجال
 ٢٧٦ الحنطة بالحنطة لا يبيعوا الطعام بالاسواء

بسواء ولا يبيعوا الذهب بالذهب والورق
 بالورق الاسواء بسواء
 ٢٩٩ انما الربوا في النسيئة
 ٣٠٧ من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
 الى اجل
 ٣٣٢ لا يبعوا الطعام بالطعام
 ٣٥٩ قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة
 وانما هي من الطوافين عليكم
 ٣٦٩ لا يقضى القاضى وهو غضبان
 ٣٩٤ ان الله تصدق عليكم فالة اي
 الفط
 ز

4719
SIA